SERGE CANTIN

Le philosophe et le déni du politique

Marx, Henry, Platon

• Préface de •
Fernand Dumont

LES PRESSES DE L'UNIVERSITÉ LAVAL

Le philosophe et le déni du politique

Marx, Henry, Platon

SERGE CANTIN

Le philosophe et le déni du politique

Marx, Henry, Platon

• Préface de •
Fernand Dumont

LES PRESSES DE L'UNIVERSITÉ LAVAL
Sainte-Foy, 1992

Cet ouvrage a été publié grâce à une subvention de la Fédération canadienne des études humaines, dont les fonds proviennent du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada.

Données de catalogage avant publication (Canada)

Cantin, Serge, 1950-

Le philosophe et le déni du politique : Marx, Henry, Platon

Comprend des références bibliographiques.

ISBN 2-7637-7272-2

1. Marx, Karl, 1818-1883 – Pensée politique et sociale. 2. Platon – Pensée politique et sociale. 3. Henry, Michel, 1922- – Pensée politique et sociale. 4. Individualisme. 5. Collectivisme. I. Titre.

HX39.5.C36 1992 335.4'01 C92-096153-3

Conception graphique
Norman Dupuis

© Les Presses de l'Université Laval 1992
Tous droits réservés. Imprimé au Canada.
Dépôt légal (Québec et Ottawa), 1er trimestre 1992
ISBN 2-7637-7272-2

Pour Lorraine

Si me lisant on accepte de me suivre alors surgit la question décisive, la seule qui pour moi ait un sens : bourgeois, intellectuel, quels sont les titres de Karl Marx pour parler de la classe ouvrière, et en son nom ; en parler comme *s'il n'y était pas étranger,* comme *s'il le faisait de l'intérieur,* comme *si par lui le peuple avait pris la parole ?*

Françoise P. Lévy,
Karl Marx, histoire d'un bourgeois allemand.

Préface

Dans ce beau livre qui fait honneur à la jeune philosophie québécoise, Serge Cantin soulève une question considérable : quelle est l'attitude du philosophe envers la politique ? L'auteur s'attache d'abord à une relecture de Marx afin de mettre en évidence un cas exemplaire de déni du politique. La critique de l'ouvrage monumental de Michel Henry, qui ambitionnait de retrouver chez Marx le métaphysicien, constitue une mise à l'épreuve ; d'une analyse serrée, où les deux œuvres sont en contrepoint, M. Cantin débouche sur une problématique de beaucoup plus large envergure.

Car l'auteur veut atteindre les raisons d'être du déni du politique : immanence de la vérité à l'histoire, réduction du politique au social, ambiguïté du concept de praxis... Des distinctions fondamentales sont précisées : vérité *et* pertinence, savoir *et* faire. *M. Cantin insiste sur la dénégation du sens commun, qui est en fait un déni de la culture apparenté à celui du politique, ce qu'il illustre par des pages remarquables sur Orwell. Enfin, il décèle la source lointaine du problème dans l'œuvre de Platon et le retournement de l'intention socratique qu'elle a effectué.*

Le dessein de l'ouvrage n'engageait-il pas à un survol de toute l'histoire de la philosophie ? M. Cantin a préféré s'en tenir à la confrontation de quelques auteurs. De prime abord, on s'étonnera qu'il accorde tellement d'importance, dans les premiers chapitres, à Marx et à son exégète Michel Henry ; on se dit que l'examen critique aurait pu être allégé, qu'Henry a certes envisagé Marx d'une manière à la fois neuve et contestable, mais que cela ne mérite pas de s'attarder autant.

Réflexion faite, on convient que le propos ainsi circonscrit fait infiniment mieux ressortir l'essentiel que de vagues allusions à une panoplie de penseurs qui nous aurait égarés dans l'encyclopédisme. À tout prendre, ce choix initial m'apparaît excellent. À partir de là, des hypothèses suggestives, de portée de plus en plus grande, peuvent être énoncées. L'auteur a su se garder des vagues généralités.

M. Cantin a parfaitement ramassé en quelques lignes le constat qu'il élabore tout au long de son livre : « L'ultime transcendance de Platon, l'immanence radicale de Marx : ne sont-ce pas là, malgré l'antagonisme apparent, deux formules métaphysiques qui pointent vers une même plénitude du sens exclusive de l'humain et qui risquent, une fois traduites en normes politiques, de justifier son broyage et son laminage par la machine du Bien ? Machine que commandent et règlent ceux qui, en vertu de leur clairvoyance philosophique ou scientifique, connaissent ce Bien auquel, sans même qu'ils le sachent, tous les hommes aspirent. » Pour ambitionner de rompre radicalement avec l'ordinaire condition des hommes, le philosophe est tenté de leur imposer, en retour, la norme de la Cité idéale. D'où l'escamotage de la politique.

Se garder de cette tentation, aussi ancienne que la philosophie, exige un examen de la culture commune dans laquelle naît le projet philosophique. Il ne suffit pas de s'en départir pour parvenir à la clarté de la méthode ; il faut éclairer les conditions selon lesquelles cette culture offre à penser la vérité.

La culture est un milieu *où nous partageons avec d'autres la signification épandue dans nos appartenances et nos relations. Comment le philosophe et l'artisan des sciences de l'homme peuvent-ils s'en déprendre pour poursuivre leurs itinéraires propres ? Il est diverses façons de répondre à cette interrogation capitale, et M. Cantin en examine quelques-unes : à l'exemple de Marx, ramener la culture à une praxis qui lui serait antérieure et qui permettrait, en retour, d'en dénoncer les illusions ; sortir de la culture, de la* caverne *qu'imagine Platon, pour accéder au soleil des idées. Dans ces deux cas, comme dans d'autres, on évacue la question initiale : la vérité de la culture elle-même.*

Au ras de la culture, qu'y a-t-il d'autre que des opinions, c'est-à-dire ce que la vérité doit censément récuser pour se fonder ? Mais les opinions se heurtent parce qu'il y a communication et que celle-ci

suppose oppositions, discussions. C'est grâce au libre jeu des opinions que se crée un espace commun du discours. Là est le commencement de la philosophie et des sciences de l'homme. Elles doivent s'y faire jour ; elles doivent aussi contribuer à l'aménagement d'un espace de liberté pour la vérité. C'est ainsi que l'épistémologie se révèle solidaire de la philosophie politique.

Dans ce contexte, la tension de l'immanence et de la transcendance ne saurait se ramener à une dialectique abstraite. C'est d'abord dans la culture qu'elle se révèle. N'est-ce pas l'ambition première de la modernité que de mener le procès des mythes, de porter le soupçon sur les représentations ? La politique réduite à des stratégies et l'économie à des rencontres d'intérêts, la rationalisation du travail et la multiplication des techniques d'organisation, la prolifération du droit suppléant l'éthique, les sciences de l'homme prenant la suite de la désintégration de la culture pour fabriquer de la culture en contrepartie : de tous les côtés et depuis des siècles, nous assistons à la cohésion de l'immanence, pour ne pas dire à sa fabrication. Où repérer les figures de la transcendance, la faculté de prendre distance envers une histoire qui semble se prêter à toutes les manipulations ?

L'unique figure de la transcendance serait-elle désormais la personne, à l'abri des déclarations des droits ? Mais nos conceptions courantes de la personne reposent elles aussi sur une mutation de culture : la disjonction du privé *et du* public, *deux modes d'appartenance à l'univers collectif, deux modes de relations sociales. Le cercle des relations intimes est-il désormais l'enclos des valeurs, le seul lieu de la transcendance ? Le terrain de la vie privée se désagrège à bien des égards et laisse émerger non pas la personne mais l'individu. Sur cette poussée de l'individualisme, les recherches contemporaines sont concluantes.*

C'est à ce point que menace le totalitarisme. Commentant le roman d'Orwell, M. Cantin cerne le travail principal de la tyrannie : abolir la mémoire collective et empêcher ainsi que l'individu puisse s'approprier un héritage d'humanité ; faire disparaître ce qui donne à l'homme retrait envers lui-même et du même coup la faculté de reconnaître sa parenté avec les autres. À cette limite apparaît l'irréductibilité de la tâche politique : préserver le souci de la Cité et le souvenir de sa fragile fondation.

Voilà quelques réflexions auxquelles invite la lecture de cet ouvrage. Après nous les avoir si lumineusement suggérées, M. Cantin ne manquera pas de poursuivre sa recherche. Car son livre est aussi un engagement.

Fernand Dumont

Remerciements

Cet ouvrage n'aurait jamais pu voir le jour sans le généreux soutien de Fernand Dumont, qui m'a fait de surcroît l'honneur d'une préface. Mes remerciements vont également à Danièle Letocha et Marc Renault, qui ont suivi le lent cheminement de ma réflexion et m'ont prodigué à point nommé leurs encouragements et leurs conseils avisés.

Que Jacques Chouinard, directeur des publications aux Presses de l'Université Laval, soit aussi remercié, d'abord d'avoir cru en ce livre, ensuite pour les efforts qu'il a déployés afin d'en permettre la réalisation. Je dois beaucoup à Suzanne Allaire, qui a assumé la responsabilité de l'édition, ainsi qu'à Geneviève Laplante, qui s'est acquittée avec un zèle remarquable du fastidieux mais si important travail de révision.

Grâce à une bourse du Fonds FCAR du gouvernement du Québec, j'ai pu séjourner trois ans à Montpellier et suivre les séminaires de Michel Henry, au cours desquels sont nées les idées maîtresses de cet ouvrage. Je suis également redevable à la Fédération canadienne des études humaines qui en a subventionné la publication.

Serge Cantin

Sigles et références des éditions citées

Soucieux de fournir au lecteur un système de références homogène et aisément accessible, nous avons utilisé pour les œuvres de Marx, sauf indications contraires, l'édition française de la « Bibliothèque de la Pléiade » en trois volumes. Tous les passages cités du *Marx* de Michel Henry sont suivis du numéro du tome (I ou II) et du numéro de la page. En ce qui concerne les textes de Marx et ceux de Hannah Arendt, la référence est indiquée entre parenthèses immédiatement après la citation et, dans le cas de leurs ouvrages les plus fréquemment cités, au moyen des sigles suivants :

Pl. (I, II ou III) — Karl Marx, *Œuvres*, 3 vol., édition établie, présentée et annotée par Maximilien Rubel, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », tomes I et II : *Économie*, 1965 et 1968 ; tome III : *Philosophie*, 1982.

M44 — Karl Marx, *Économie et philosophie (Manuscrits parisiens)* (1844), Pl. II. Ce texte sera désigné ici par le titre sous lequel on le connaît généralement, soit les Manuscrits de 44, ou encore le Premier Manuscrit, le Deuxième Manuscrit, le Troisième Manuscrit.

IA — Karl Marx et Friedrich Engels, *L'idéologie allemande* (1845-1846), Pl. III.

CPHE — Karl Marx, *Critique de la philosophie politique de Hegel*, Pl. III. Afin de ne pas ajouter à la confusion, nous avons décidé de suivre M. Henry et de parler, pour désigner ce texte, soit de la *Critique de la philosophie de l'État de*

Hegel, soit, plus généralement, du Manuscrit de 42, et ce même si la plupart des éditions, dont celle que nous citons ici, s'entendent pour le dater de 1843. Voir à ce sujet la justification de M. Henry, *Marx* (I, 44, note 3).

ICH — Karl Marx, *Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel* (1843), Pl. III. Il s'agit du texte mieux connu sous le titre de *Contribution à la Critique de la philosophie du droit de Hegel* (« Introduction »).

SF — Karl Marx et Friedrich Engels, *La Sainte Famille, ou Critique de la Critique critique. Contre Bruno Bauer et consorts*, Pl. III.

CHM — Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983.

CC — Hannah Arendt, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1972.

PP — Hannah Arendt, « Philosophie et politique », trad. par Françoise Collin, *Cahiers du Grif*, n° 33, printemps 1986, p. 85-94.

Pour tous les autres auteurs cités, la source est donnée en note infrapaginale, alors que la référence complète apparaît en bibliographie. Seules les citations de Marx sont placées en retrait dans le texte. Enfin, l'auteur de l'italique n'est précisé que lorsqu'il s'agit de nous.

Introduction

« PEUT-ON ENCORE CROIRE LES PHILOSOPHES ? »

La publication en France, en 1987, de l'ouvrage de Victor Farias, *Heidegger et le nazisme*, a déclenché parmi les intellectuels de ce pays un formidable débat de conscience dont porte témoignage la profusion de livres, d'articles et de discussions dans les médias autour de « l'affaire Heidegger ». Or, s'il est une conclusion qui semble déjà vouloir se dégager de toute cette polémique entre défenseurs et accusateurs du « plus grand philosophe de notre temps », s'il est une leçon à tirer du procès philosophico-politique de Heidegger, dont l'instruction se poursuit toujours au moment où nous écrivons ces lignes, c'est bien la difficulté de penser le rapport entre la philosophie et la politique, le lien – ou l'absence de lien – entre les spéculations d'un philosophe, ce qu'il pense en toute solitude, et les normes et les valeurs de la société dans laquelle il doit, avec les autres hommes, vivre et agir. Ces spéculations forment-elles un univers clos, rigoureusement imperméable aux vicissitudes de l'histoire ? Ou faut-il, au contraire, postuler entre les idées d'un philosophe et les représentations collectives une corrélation, dont il resterait cependant à déterminer pour chaque cas le coefficient, non seulement en fonction du degré de dépendance d'une philosophie donnée à l'égard de la société où elle apparaît, mais aussi selon l'influence qu'elle veut ou qu'elle peut effectivement y exercer en retour ?

À cette épineuse question est étroitement liée celle de la responsabilité du philosophe, que l'affaire Heidegger projette brutalement à l'avant-scène.

Sans doute cette question avait-elle déjà été soulevée, notamment il y a peu, lorsque, sous le poids du réquisitoire des dissidents contre le régime soviétique, l'intelligentsia occidentale finit par découvrir, non sans atermoiements, le vrai visage du communisme réalisé. Dès lors, la question devait nécessairement se poser du lien existant entre ce marxisme totalitaire et la pensée de Karl Marx. Plus précisément : y a-t-il ou non un rapport d'implication, direct ou indirect, entre d'une part la pensée de Marx – pour peu bien sûr qu'on en puisse dégager l'unité à travers une œuvre dense et multiple qui ressortit tout à la fois à la philosophie, à la sociologie, à la théorie politique, à l'économie et à la propagande révolutionnaire – et, d'autre part, cette gigantesque et méthodique entreprise de liquidation des droits fondamentaux de la personne humaine que l'on observe partout où le marxisme a triomphé et s'est érigé en doctrine officielle du pouvoir d'État ?

I

À cette dernière question, dont la difficulté n'a d'égale que le petit nombre d'analyses sérieuses auxquelles elle a donné lieu, pour ne pas dire l'escamotage dont, une fois posée, elle fut l'objet[1], notre intention n'est pas tant ici d'apporter une réponse que de tenter de comprendre pourquoi son examen s'est heurté jusqu'à présent – à quelques rares mais, il est vrai, remarquables exceptions – à une attitude profondément ancrée dans notre tradition de pensée politique.

Au nombre de ces remarquables exceptions prend place, au tout premier rang, Hannah Arendt, dont les idées et les arguments seront souvent invoqués tout au long de ce livre. Même si celle-ci n'a jamais consacré d'ouvrage à Marx, il reste que ses principales œuvres, *Condition de l'homme moderne*, *La crise de la culture* et *Essai sur la révolution*, sont directement issues du livre originaire sur le marxisme, qu'elle n'écrivit pas parce que, comme elle l'expliqua elle-même dans

1. Dans son ouvrage intitulé *Dialectique et totalitarisme*, Richard Gervais retrace l'histoire de cet escamotage et en examine les principales manœuvres, qu'il assimile à autant d'« esquives » visant à disculper Marx de tous les crimes commis en son nom.

une lettre à son ami Kurt Blumenfeld, « aussitôt qu'on se saisit de Marx on s'aperçoit qu'on ne peut le traiter sans prendre en compte la totalité de la tradition politique en philosophie[2] ». Tâche énorme à laquelle Arendt s'attela avec opiniâtreté et qui l'amena, comme nous espérons le montrer, à débusquer les ambiguïtés et les impasses de la pensée marxienne, et surtout à comprendre « pourquoi l'enseignement de Marx, nourri de la grande tradition comme il l'a été, a pu malgré tout être utilisé par le totalitarisme[3] ».

Au formidable défi que lancent à la raison l'horreur et l'apparente irrationalité du totalitarisme, Hannah Arendt – à la différence de tant d'autres grands penseurs européens pressés de noyer la gravité douloureuse des événements qui venaient de se produire dans les délices de l'abstraction – répondit par une interprétation dont la grande force réside selon nous dans la connexion qu'elle établit entre l'hypothèse du « tout est possible », que scrute et sur laquelle bute finalement son premier grand livre, *Les origines du totalitarisme*, et la négation du politique. Dans ses œuvres subséquentes, Arendt s'attachera à retracer la source philosophique de ce déni du politique dans la tradition de pensée politique issue du platonisme, en même temps qu'elle en dénoncera les ravages au cœur de l'époque moderne, qui se caractérise essentiellement selon elle par la reconnaissance publique de l'activité la moins publique qui soit : le travail. Aussi, et bien que la « possibilité du monde totalitaire [soit] à chercher dans une méditation sur le mal radical[4] », il n'en demeure pas moins, on le verra, que pour Arendt celui-ci va trouver un climat extrêmement propice dans l'aliénation moderne, typiquement sociale, de l'homme par rapport au monde.

---

2. Cité par Elizabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, p. 363. André Enegrén (*La pensée politique de Hannah Arendt*, p. 19) mentionne que, durant les années cinquante, alors qu'elle enseigne dans différentes universités américaines (Princeton, Berkeley, Chicago), Arendt « prépare une étude sur le marxisme destinée à prolonger son investigation sur le totalitarisme. Le projet s'élargit au fil des ans, et c'est bientôt toute la tradition classique de la pensée politique qu'elle s'efforce d'interroger afin de redonner sens au « politique ». »
3. Cité par Elizabeth Young-Bruehl, *op. cit.*, p. 361.
4. Paul Ricœur, « Préface », dans Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, p. IX.

Que ce thème de l'aliénation moderne au monde ne rencontre généralement qu'indifférence de la part des philosophes ne devrait pas nous étonner outre mesure. En effet, héritier qu'il est d'une longue tradition antipolitique d'après laquelle la liberté exige une rupture radicale d'avec le monde commun, comment le philosophe saurait-il se montrer sensible aux dangers inhérents à l'aliénation de l'homme par rapport au monde ? Cette tradition ne le prédispose-t-elle pas plutôt à s'abuser sur la signification et la portée d'un tel phénomène jusqu'à y voir, comme ce fut le cas de Marx tout spécialement, une occasion inespérée, offerte par l'histoire même, d'une libération humaine universelle et d'une réalisation de la philosophie ? Qu'on se rappelle cette époque encore toute proche où, sourds aux témoignages pourtant accablants qui s'accumulaient contre le marxisme soviétique (ceux des Victor Serge, Boris Souvarine, Anton Ciliga, Victor Kravchenko, Gustaw Herling, etc.), certains parmi les philosophes les plus éminents de ce siècle refusèrent obstinément d'en reconnaître la nature totalitaire. Pensons à Sartre qui, alors que nul ne pouvait plus honnêtement prétendre ignorer ce qui se passait en Union soviétique, continuera, contre toute raison, à transiger avec les faits et à projeter son espérance politique dans le communisme. Par delà ce qu'a de profondément choquant un tel aveuglement, un tel déni de la réalité de la part des gens censément les plus éclairés, ne faut-il pas en chercher l'explication dans le manque de rattachement au monde du philosophe, qui à l'époque contemporaine va chercher dans l'idéologie (dans le mythe de la révolution) de quoi combler son vide d'expérience réelle du monde ? Ce qui peut conduire aux errements et aux méprises politiques d'un Sartre, mais également, et de manière plus inquiétante encore, à la profession de foi nazie d'un Heidegger, caution philosophique au mal radical !

II

Le débat autour du nazisme de Heidegger met en évidence la difficulté pour la philosophie de penser son rapport à la politique. On trouve une illustration de cette difficulté, de cet embarras de la philosophie, dans la mise au point par ailleurs éclairante que

Jeanne Hersch a cru nécessaire d'apporter sur l'affaire Heidegger[5]. Nous nous y attarderons quelque peu, non pas pour montrer comment cet embarras pourrait être surmonté, mais plutôt pour attirer l'attention du lecteur sur les motifs qui en sont à la source et que nous n'aurons de cesse de creuser par la suite.

Pour expliquer l'engagement politique de Heidegger, J. Hersch insiste à juste titre sur ce qu'elle appelle son « mépris ardent, passionné, obsessionnel, pour tout ce qui est commun, moyen, généralement admis ; pour le sens commun [...] pour tout ce que les hommes ont inventé, dans l'espace où il leur faut vivre ensemble ». Selon elle, c'est ce mépris qui serait le véritable ressort de la pensée de Heidegger, et non pas « l'émerveillement devant l'être ». Le fait est, déclare-t-elle, qu'« à force de ce mépris, ce que Heidegger rejette, c'est la condition humaine tout entière, dans sa nature « mixte » entre finitude et infini [...] – cette condition humaine qui a rendu possible, au cours des siècles, la philosophie[6] ».

Ce qu'il y a de tout à fait frappant dans l'argumentation que développe Hersch au sujet du nazisme de Heidegger, c'est qu'elle repose sur une opposition radicale entre l'émerveillement devant l'être et le mépris de l'homme, de la condition humaine. Hersch nous place face à l'alternative suivante : ou bien l'émerveillement devant l'être, ou bien le mépris de la condition humaine et de la raison. En l'espèce : ou bien la pensée de Heidegger correspond à une authentique quête de l'être, mais dans ce cas son adhésion au nazisme n'est plus concevable ; ou bien Heidegger n'aime ni la recherche philosophique, rationnelle de la vérité, ni l'homme qui s'y engage, et alors tout s'explique et il ne reste plus qu'à conclure que si Heidegger a adhéré au mouvement nazi, c'est parce qu'il « n'[était] pas un *philosophe vrai*[7] ».

N'est-ce pas là une façon un peu rapide et surtout tendancieuse de poser le problème et, du coup, de sauver la philosophie, de la dédouaner ? Non qu'il s'agisse, ce qui serait plus rapide encore

---

5. Jeanne Hersch, « Les enjeux du débat autour de Heidegger », *Commentaire*, vol. 11, n° 42, été 1988, p. 474-480. Jeanne Hersch, il convient de le souligner, fut l'élève de Heidegger à Fribourg en 1933, durant la période du rectorat.

6. *Ibid.*, p. 476 et 478.

7. *Ibid.*, p. 480.

et surtout absurde, de mettre la philosophie au banc des accusés et de lui faire porter tout le poids des fautes totalitaires de notre siècle. Mais il n'est pas du tout certain, en revanche, que l'on serve la vérité en fabriquant à la philosophie un masque de pureté politique. Est-il vrai que l'émerveillement devant l'être, qui constitue sans conteste l'expérience philosophique la plus décisive, immunise à coup sûr le philosophe contre la tentation du mépris du sens commun ? Ne serait-il pas plus juste de penser que ce mépris, et le déni du politique qui en procède, représente une tentation constante de la philosophie, dont nul philosophe, quel qu'il soit, n'est à l'abri ? Pas même Socrate, qui sut néanmoins y résister jusqu'à la fin, ce qui explique peut-être l'énigme qu'il continue d'être pour une culture dont il symbolise, par sa mort, le défi fondateur et l'idéal incessant.

Quoi qu'il en soit, en établissant sa dichotomie entre l'émerveillement devant l'être et le mépris de la condition humaine, Hersch ne tient aucunement compte du fait pourtant capital que c'est chez Platon lui-même – dont on ne saurait surestimer l'influence sur la philosophie occidentale – que l'émerveillement devant l'être vient à se conjuguer avec le mépris de la condition humaine, et ce à l'intérieur d'un cadre doctrinal où la vérité philosophique, découverte solitairement dans la contemplation, prétend s'ériger en norme absolue des affaires humaines afin de rendre celles-ci conformes à l'essence contemplée, à l'Idée du Bien. Que reste-t-il dans un tel cadre, qui est celui de *La République*, de la condition humaine « entre finitude et infini [...] qui a rendu possible, au cours des siècles, la philosophie » ? Que reste-t-il de la liberté d'agir et de parler constitutive de cette existence proprement politique dont l'apparition, dans la Grèce du Ve siècle, fonde la possibilité d'une pensée et d'une œuvre comme celles de Platon ? Que reste-t-il, sinon un prétexte pour construire la Cité idéale par delà la Cité réelle, pour imaginer un monde au-dessus de l'histoire et des aléas de l'action humaine.

Si l'on s'en tenait au critère invoqué par Hersch, si l'on adoptait son principe de classification dichotomique, on serait alors forcé de convenir que Platon n'était pas un *philosophe vrai*, lui qui, comme on le sait, fit trois voyages en Sicile dans le dessein de gagner le tyran de Syracuse à ses idées et le convaincre d'établir la République qu'il avait imaginée ? Platon était-il moins naïf ou moins intéressé que Heidegger qui, en adhérant au national-socialisme,

espérait infléchir la politique nazie dans le sens de sa pensée, dont il ne doutait pas un seul instant qu'elle pût servir de modèle et de guide pour le développement spirituel de l'humanité ? Qu'est-ce donc qu'un *philosophe vrai*, et de quel philosophe pourra-t-on dire, avec certitude, qu'il en est un, s'il faut admettre que Platon lui-même ne le fut pas et qu'il n'est de *vraie* philosophie que là où la recherche de la vérité s'accomplit dans le respect du sens commun ? Mais cette certitude, comment l'obtiendrons-nous ? Qui prétend sonder les cœurs des philosophes ? Et qui parmi eux, hormis peut-être Socrate mourant, présente toutes les garanties que sa quête de vérité ne se réalise pas au détriment du sens commun ?

III

Toujours est-il qu'en démontrant hors de tout doute raisonnable que, loin de se limiter à la période du rectorat, le nazisme de Heidegger se rattache à des convictions politiques beaucoup plus profondes et durables, Farias, délibérément ou non, a mis à l'ordre du jour la question la plus embarrassante qui soit pour la philosophie et qui seule peut expliquer, à notre avis, le formidable retentissement que son ouvrage a eu chez les philosophes. Non pas tant la question relative à l'implication de la philosophie de Heidegger dans son engagement politique, quel que soit par ailleurs l'intérêt de cette question, que celle, beaucoup plus générale et radicale, qu'évoque le titre provocant du dossier que le magazine *Lire* a consacré à l'affaire Heidegger : « Peut-on encore croire les philosophes ?[8] » Sous cette interrogation brutale gît l'enjeu primordial de toute cette polémique.

Là non plus on ne doit pas attendre de notre ouvrage une réponse. Trancher la question reviendrait ici ni plus ni moins à dissoudre le problème qui donne horizon et sens à notre recherche. « Chez Aristote, dit Gadamer, le mot *problema* désigne les questions qui se présentent comme des alternatives ouvertes, parce que des arguments divers plaident en faveur des deux termes de l'alternative, et que nous ne croyons pas être en mesure de trancher au moyen de raisons décisives, la question étant de trop grande envergure [...] C'est

8. *Lire*, n° 158, juin 1988, p. 41-54.

pour cette raison que l'emploi du concept de problème se restreint chez Kant à la dialectique de la raison pure. Les problèmes sont « des tâches qui naissent tout entières de son sein », donc pour ainsi dire des produits de la raison elle-même, dont elle ne peut espérer la résolution complète[9]. »

Penser un problème ne signifie donc pas le résoudre au sens où il serait possible d'en épuiser le contenu et d'en avoir terminé une fois pour toutes avec lui, en sorte qu'il serait loisible au penseur de passer à autre chose, de méditer sur un autre problème. Au contraire, et d'une manière apparemment paradoxale, un problème ne mérite d'être *pensé* que pour autant qu'il est insondable et insoluble, condition pour qu'on le prenne suffisamment au sérieux pour s'engager dans une recherche qui n'atteint aucun résultat positif, sauf à renoncer à son identité philosophique et à se transformer en démarche scientifique. Ainsi un grand philosophe ne pense-t-il, sa vie durant, qu'à un seul problème, qu'inlassablement il reprend, approfondit, reformule, sans parvenir jamais à une appréhension qui le satisfasse pleinement.

Comment dès lors expliquer la hâte que, trop souvent, la philosophie manifeste à supposer résolu son problème originaire, dont dépendent tous les autres ? Soit que le philosophe affirme, comme si la chose allait de soi, la signification et la valeur universelles de la vérité qu'il découvre dans la solitude du penser ; soit qu'au contraire, en un geste paradoxal de défi, il en dénonce la totale vacuité, pour exhorter les hommes à agir et à transformer le monde. Selon que l'on adoptera l'une ou l'autre position, disons en simplifiant à l'excès la perspective platonicienne ou la perspective marxienne, la philosophie sera sacrée seule titulaire de la légitimité ou s'en verra totalement privée. Dans un cas comme dans l'autre, cependant, le problème est perdu en tant que problème ; il est perdu tant et aussi longtemps que l'on s'évertue à le poser dans les termes abstraits d'une alternative où la philosophie est requise d'être tout, ou de n'être rien.

Dans l'histoire de la philosophie, et sans préjudice de la grandeur des philosophes et des systèmes philosophiques qui s'y sont succédé, on doit admettre que c'est le plus souvent en fonction

---

9. Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, p. 224.

de cette alternative ruineuse qu'on a cherché à solutionner le problème du conflit entre la politique et la philosophie, entre l'agir et le penser, entre l'opinion et la vérité, avec pour corollaire l'abandon de ce dialogue que la pensée poursuit avec elle-même et avec l'autre homme, et dont Socrate représente encore pour nous le modèle. Pour lui, on le sait, la foi en la philosophie – si jamais Socrate crut en telle chose que la philosophie – s'exprimait tout négativement dans l'aveu d'un non-savoir radical par lequel la pensée se révèle à elle-même à travers le sort qu'elle partage avec les autres consciences et qui la fait partie prenante à un drame collectif : celui de l'ignorance de tous et chacun face au mystère de la mort. Ignorance qui, plutôt que de servir de prétexte au scepticisme désabusé ou encore à la révolte, poussera Socrate à s'interroger avec autrui sur le sens à donner à une existence qui se distingue de celle des autres êtres vivants en ce qu'elle se sait mortelle, autrement dit qu'elle sait ne *rien* savoir sinon qu'elle *est* une question pour elle-même. Préserver l'intégrité de cette interrogation sur l'être au sein même de la Cité qui l'a vue naître et où la volonté de puissance, l'indifférence ou le nihilisme risque à tout moment de la dévoyer : telle est la mission dont Socrate se disait investi par Apollon, le dieu de la Cité. Il ne visait pas, à l'abri du monde commun et de la diversité des opinions qui s'y affrontent inévitablement, une vérité unique et universelle qui les engloberait toutes et les dépasserait ; il cherchait plutôt à sauvegarder et à promouvoir, par l'interrogation et le dialogue, ce souci ou cet intérêt pour la vérité qui sous-tend implicitement chaque opinion et en fonde la possibilité même.

En somme, il ne s'agissait pas pour Socrate de surmonter en esprit le conflit des opinions sans lequel la démocratie n'est plus qu'un vain mot ; Socrate misait plutôt sur l'exercice pacifique des conflits, y compris celui qui oppose, au sein de la Cité, l'épistémè et la doxa. Ce pari, il l'aura tenu jusque dans la mort. Si, à l'image de celle du Christ, la mort de Socrate donne encore à penser aujourd'hui, si elle garde plus de vingt-cinq siècles plus tard toute sa puissance d'interrogation, c'est peut-être parce qu'elle en appelle à une utopie indéchiffrable mais inoubliable, parce qu'elle évoque et prescrit aux individus esseulés que nous sommes devenus le respect que nous devons à ce qui est plus originel que tout principe, que toute norme préexistante : cette relation éthique invisible et indéterminable

mais sur laquelle repose pourtant la possibilité de la justice et de la socialité véritable.

IV

Les développements qui précèdent tirent leur justification du titre même de notre ouvrage, qui peut prêter à malentendu. Mettre en question le déni du politique pratiqué par la philosophie depuis Platon n'équivaut pas, tant s'en faut, à une condamnation pure et simple de celle-ci. Bien au contraire, c'est à en retrouver l'inspiration première que nous tendrons en tâchant de cerner au plus près l'inquiétude qui l'a fait naître et qui ne ressortit pas d'abord au savoir. Comme le dit Fernand Dumont en écho à Kant : « Les raisons de l'intérêt que nous portons à nous-mêmes peuvent nous conduire au savoir. Elles n'en procèdent pas[10]. »

Or, ces raisons qu'il a de s'intéresser à lui-même, toutes ces questions métaphysiques, et vaines dit-on, que l'homme se pose sur son être, sur son origine et sur sa fin, d'où sourdent-elles sinon de cette expérience de l'action et de la parole propre à l'homme en tant qu'être en relation, intrinsèquement constitué par la condition de pluralité, laquelle fait de chaque homme un individu *particulier* mais non point *isolé* ? « L'action, en tant que distincte de la fabrication, n'est, dit Arendt, jamais possible dans l'isolement ; être isolé, c'est être privé de la faculté d'agir. L'action et la parole veulent être entourées de la présence d'autrui [...] l'action et la parole sont entourées par le réseau des actes et du langage d'autrui, et constamment en contact avec ce réseau » (*CHM*, 212-213).

Historiquement, on le sait, l'homme commence à être objet de savoir, question pour lui-même et prétexte à une anthropologie, dans la polis grecque, c'est-à-dire là où, pour la première fois, la parole et l'action sont élevées au rang de critères décisifs de la vie humaine par opposition à la vie animale, qui était encore celle des barbares. Ce faisant, l'homme de la Cité antique confère à la politique une dignité qui, en dépit du mépris dans lequel l'individu moderne tient généralement la chose publique, n'a pas complètement disparu

10. Fernand Dumont, *L'anthropologie en l'absence de l'homme*, p. 13.

de sa conscience. Dignité à laquelle il est vraisemblable que demeure suspendu le destin de la culture occidentale et de l'humanisme qu'elle postule, comme semblent d'ailleurs l'admettre implicitement ceux qui, dans un monde où parler et agir deviennent de plus en plus des activités réservées à quelques privilégiés, nous annoncent la mort de l'homme. Car, ainsi que l'observe pertinemment Fernand Dumont : « Constater l'absence ou la disparition de l'homme ne va pas sans mettre en particulière évidence le sujet qui formule le constat[11]. »

Ce sujet a derrière lui une longue histoire qui recoupe celle de la philosophie politique occidentale, dont « la majeure partie [...] depuis Platon s'interpréterait aisément, selon Arendt, comme une série d'essais en vue de découvrir les fondements théoriques et pratiques d'une évasion définitive de la politique » (*CHM*, 249).

C'est ce diagnostic quasi psychanalytique porté sur notre tradition de pensée politique qui nous servira ici de point de départ et d'hypothèse heuristique. Toutefois, comme il ne saurait être question d'examiner en détail les multiples tentatives philosophiques pour s'évader de la prison des affaires humaines, nous nous bornerons à trois d'entre elles qui, de par la diversité de leurs méthodes, de leurs contenus et de leur provenance historique, nous paraissent former un ensemble particulièrement représentatif de l'universalité et de la pérennité du déni du politique en philosophie. Ces trois tentatives à nos yeux exemplaires sont celles de Karl Marx, de Michel Henry et de Platon. La mise en évidence de la logique antipolitique, qui préside à l'élaboration de systèmes de pensée aussi hétérogènes que ceux-là, forme les prolégomènes à ce qui pourrait éventuellement devenir une nouvelle lecture de l'histoire de la philosophie occidentale. Celle-ci, tout en faisant sa part légitime au souci dè l'historien de sauver l'originalité irréductible des différents corpus, viserait à comprendre sinon *le* sens, du moins l'un des sens décisifs de cette histoire.

Quant aux raisons qui nous ont amené à privilégier l'un de ces systèmes de pensée, à centrer l'attention sur la réduction marxienne du politique, elles relèvent à la fois de l'histoire intellectuelle et politique contemporaine et de l'aventure singulière qu'y a

---

11. *Ibid.*, p. 30-31.

vécue la génération à laquelle nous appartenons. Évoquer brièvement cette aventure devrait permettre au lecteur de mieux saisir les points d'ancrage concrets, historiques, par lesquels notre recherche rejoint des inquiétudes et des questionnements qui, pour loin de nous être exclusifs, valent cependant qu'on en répète la légitimité et l'actualité tant le monde qui les suscite produit simultanément, et de plus en plus efficacement, les puissances capables, sinon de les supprimer, du moins de les travestir.

V

À la fin des années soixante et au début des années soixante-dix règne au Québec, comme un peu partout en Occident, une atmosphère intellectuelle que nous qualifierions volontiers de naïvement gauchisante. Au demeurant, et pour des raisons qui seraient trop longues à analyser, le fond de l'air y est peut-être d'un rouge encore plus vif qu'ailleurs. Dans les pages liminaires de l'ouvrage qu'il a consacré à cette période de notre histoire, Maurice Lagueux décrit judicieusement cette atmosphère. Au cours de ces années où, dit-il, « la gauche avait le vent dans les voiles [...], pénétrer dans l'enceinte d'un campus universitaire, c'était s'engager sur un terrain où des idées socialistes plutôt radicales allaient assez généralement être défendues avec enthousiasme et souvent même avec la ferveur communicative et au besoin agressive que ces idées avaient presque invariablement inspirée aux représentants les plus dynamiques du monde étudiant et, du coup, aux éléments réputés les plus turbulents, mais aussi les plus prometteurs de la population [...] C'était l'époque, poursuit un peu plus loin M. Lagueux, où au Québec un professeur de cégep pouvait avec fierté et assurance annoncer à ses étudiants qu'il allait les initier à la « science marxiste », l'époque où les thèmes traditionnels de notre histoire nationale ne se profilaient plus qu'assez timidement derrière l'analyse souvent un peu brouillonne de la lutte des classes et, assez paradoxalement, l'époque où, plus que jamais, on s'est inquiété de voir notre système d'éducation outrageusement orienté vers la reproduction des classes dominantes[12]. »

---

12. Maurice Lagueux, *Le marxisme des années soixante*, p. 19-20.

Parler de terrorisme intellectuel pour caractériser cette période serait à peine exagéré. Telle est du moins l'impression qui nous en est restée. Comme tant d'autres – mais sans jamais aller jusqu'à militer au sein d'un de ces groupuscules de gauche qui pullulaient alors et dont la principale activité consistait à se combattre et à s'excommunier les uns les autres –, nous emboîtâmes le pas à ce mouvement de libération intégrale de l'homme et partageâmes pendant un temps sa vision simpliste et réductrice du monde, qu'entérinaient du reste nos professeurs marxistes.

Suiviste, nous l'étions à vrai dire sans grand enthousiasme, par paresse intellectuelle ou encore par crainte de nous aliéner la sympathie des « représentants les plus dynamiques du monde étudiant », selon l'expression de M. Lagueux. Mais plus profondément encore, ce qu'en cette époque de mutation sans précédent de la société québécoise tous nous cherchions et croyions trouver dans la doctrine marxiste revue et corrigée par Althusser, c'était surtout, à ce qu'il nous paraît maintenant avec le recul du temps, une sécurité intellectuelle et morale, une assurance tous risques contre les incertitudes et les imprévus d'une histoire dont on venait de discréditer en bloc les repères traditionnels et qui n'offrait plus pour toute garantie que celle, indéfinie et abstraite, des lendemains qui chantent.

Réveillé de notre sommeil dogmatique par la rumeur dissidente, qui n'atteignit les rives du Saint-Laurent qu'au milieu des années soixante-dix, rien ne nous parut plus urgent que de comprendre ce qui venait de se passer, les raisons de la fascination que le système marxiste avait pu exercer sur notre esprit et sur celui d'un si grand nombre de jeunes gens pourtant intelligents et généreux, en proie à une sorte de délire millénariste, analogue à celui qui, un jour, s'était emparé des fondateurs des États marxistes totalitaires.

Ainsi, peu à peu, s'imposa à nous l'idée d'une recherche prenant pour objet le rapport entre la pensée de Marx et le marxisme totalitaire. Mais, très tôt, ce projet devait se heurter à un obstacle de taille devant lequel il nous fallut prendre position, décliner et assumer nos préjugés, pour ensuite en développer les implications théoriques et méthodologiques au regard de notre objet.

VI

Évoquer cet obstacle, c'est rendre compte de la place prépondérante qui est faite ici à la discussion et à l'analyse des thèses mises en avant par Michel Henry dans son *Marx*. Disons tout de suite que cet ouvrage, ainsi que la critique approfondie à laquelle nous le soumettrons, constitue une sorte de tremplin ou de prétexte pour sonder les mobiles du déni du politique, que l'on ne trouve à l'œuvre chez Michel Henry, comme chez Marx lui-même, que parce qu'il est au commencement de la tradition philosophique. Tradition philosophique que Platon inaugure, non pas en toute licence spéculative mais bien en réponse à une crise politique et dans le but, historiquement déterminé, de sauver Athènes de la décadence et de l'anarchie auxquelles la destinait fatalement, selon lui, le régime démocratique. De la sauver même au prix de ce qui faisait d'elle, aux yeux des Grecs, une cité véritable : la liberté d'agir et de parler, le droit pour chaque citoyen d'exprimer ses opinions politiques, sa doxa, sur l'agora.

Une dernière précision enfin. Pourquoi le *Marx* de Michel Henry, de préférence à d'autres exégèses ? Eh bien, parce qu'à la différence de ceux, nombreux semble-t-il, qui, refusant de prendre au sérieux la répétition à laquelle ce dernier soumet la pensée marxienne, n'y ont voulu voir que « l'élaboration de [la] propre pensée [de Michel Henry] à travers une « lecture » originale et très subjective des textes de Marx[13] », nous estimons que cette lecture, en dépit ou plutôt à cause de sa subjectivité et de ce que l'on pourrait appeler son obsession de pureté philosophique, parvient mieux que n'ont su le faire avant elle la plupart des lectures « objectives » de Marx à atteindre les ultimes strates de sa pensée et à dévoiler le contenu ontologique et la portée métaphysique de cette formidable revendication d'immanence qui se cristallise dans le concept de praxis.

Pourtant, nous n'aurons de cesse de montrer que, loin de contribuer à l'élucidation du rapport entre la pensée de Marx et le marxisme totalitaire, la répétition henryenne implique au contraire

---

13. Jacques Texier, « Autour du « Marx » de Michel Henry, II : Marx est-il marxiste ? », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 3, juill.-sept. 1977, p. 394.

le refoulement de cette question ou plutôt sa sublimation dans la conceptualité ontologique. Ce qui nous placera face à la tâche délicate de comprendre pourquoi, sous l'effet de quelle contrainte inhérente à la détermination philosophique traditionnelle du politique, Michel Henry laisse échapper l'enjeu éthico-politique qui se révèle et se dissimule à la fois dans le projet de transformation du monde par la praxis.

Appeler l'attention sur cet enjeu, en faire la pierre de touche et l'argument principal de notre critique de Marx, de Michel Henry et de Platon lui-même, cela suppose, on l'aura compris, un changement de registre épistémologique décisif en vertu duquel la question ne consiste plus à se demander, pour reprendre une distinction chère à Fernand Dumont, quelle est la *vérité* de la pensée marxienne (seule question légitime aux yeux de Michel Henry), mais plutôt quelle en est la *pertinence*. Question critique au sens kantien du terme puisqu'elle marque la limite du savoir philosophique, la limite de ce que peut atteindre « une histoire transcendantale des concepts » (Henry), et qu'elle nous oblige à penser *(denken)* à ce qu'il a d'abord fallu réduire et dominer pour abstraire la vérité du politique et qu'advienne ainsi une philosophie politique : à savoir la condition humaine de la pluralité, condition fondamentale de l'action et de la parole, et sans laquelle il ne saurait y avoir ni droit, ni amour.

PREMIÈRE PARTIE

Une interprétation de Marx

Se donnant comme vérité aux dépens de l'opinion, philosophie et science ont fini par jeter le soupçon sur toute la culture, mais en dissimulant qu'elles sont elles-mêmes culture. S'opposant aux institutions de l'homme, elles n'ont pas cessé d'ambitionner d'instituer l'homme. Elles empruntent à des visions du monde ce qui les justifie de s'en éloigner ; leur vérité tire sa pureté de notre secret désir de nous libérer de nous-mêmes.

Fernand Dumont,
L'anthropologie en l'absence de l'homme.

CHAPITRE I

À LA RECHERCHE DU MARX PERDU

Afin que l'on mesure bien dès l'abord toute la portée et la nouveauté de l'entreprise de Michel Henry, eu égard à une certaine image de Marx sous-jacente à l'impressionnante variété de marxismes qui depuis un siècle s'en sont réclamés, il nous paraît opportun de citer pour commencer la déclaration déconcertante, provocante, qui vient clore le dernier chapitre de son *Marx* : « Ce qui paraît en eux [les textes de Marx], de façon aussi évidente qu'exceptionnelle dans l'histoire de la philosophie, c'est une métaphysique de l'individu. Marx est l'un des premiers penseurs chrétiens de l'Occident » (II, 445).

Deux évidences fondamentales de la marxologie classique sont ici brutalement récusées. En effet, malgré les divergences théoriques et les luttes idéologiques dont la pensée de Marx n'a cessé d'être l'objet depuis un siècle, deux choses semblaient pourtant vouloir échapper à la polémique et, par conséquent, s'offrir comme points de départ à toute discussion sérieuse, ou présumée telle, de cette pensée. Selon l'une de ces évidences, Marx était le fondateur d'une théorie de l'histoire et de la société qui, à la prétendue autonomie des sujets individuels, oppose la loi d'airain des forces productives et des infrastructures économiques préexistant aux individus et conditionnant leur destin. Consubstantielle à cette théorie, mieux connue sous le nom de matérialisme historique, l'autre grande certitude doctrinale que les marxistes aussi bien que les marxologues s'accordaient en général pour déduire des écrits de Marx concerne le statut de la religion conçue comme modèle de toute conscience aliénée, c'est-à-dire d'une conscience qui, pour échap-

per à ses conditions d'existence objectives et aux contradictions insolubles qu'elles sécrètent, oublie son enracinement réel, matériel et social, et se construit un monde parallèle, illusoire et fantasmatique. En somme, tous, ou peu s'en faut, voyaient en Marx un penseur radicalement anti-individualiste et athée[1].

Or voilà que, prenant le contre-pied de l'opinion convenue, M. Henry déclare sans ambages que la vérité de la pensée marxienne réside dans une métaphysique de la vie individuelle d'inspiration chrétienne ! Et que cette vérité est explicite moyennant une analyse conceptuelle rigoureuse, proprement philosophique, du corpus marxien, tant il est vrai, selon notre auteur, que « l'élimination de la pensée philosophique de Marx au profit des thèses dogmatiques du matérialisme dialectique » (I, 21) a résulté dans la mise en place d'une caricature grossière de cette pensée géniale.

Relevons une première difficulté qui ressortit à la démarche adoptée par M. Henry. En effet, d'après cette méthode telle qu'on la trouve exposée dans l'introduction (cf. « La théorie des textes », p. 9-33), « Marx n'est pas [...] comme un malade étendu sur le divan d'un analyste et dont les balbutiements ne pourraient servir que d'indice ou de symptôme dans la découverte de la vérité [...] Une prétendue lecture « symptomale » de Marx, continue notre auteur, n'affronte pas seulement, en l'occurrence, le ridicule de la présomption, elle relève elle-même d'une psychanalyse trop évidente s'il s'agit seulement de faire revivre, sous le contenu « manifeste » de la pensée de Marx, le contenu latent du marxisme » (I, 32).

Fort bien ; mais alors un marxiste aurait beau jeu d'user de l'argument *ad hominem* et d'opposer à M. Henry le jugement de valeur que lui-même formule à la toute fin du dernier chapitre de son ouvrage : « Marx certes était athée, « matérialiste », etc. Mais chez un philosophe aussi il convient de distinguer ce qu'il est et ce qu'il croit être. Ce qui compte, ce n'est d'ailleurs pas ce que Marx pensait et que nous ignorons, c'est ce que pensent les textes qu'il a écrits » (II, 444-445). Déclaration qui, avouons-le, cadre mal avec la condam-

1. Feraient peut-être exception les marxistes chrétiens de naguère et certains théologiens de la libération d'aujourd'hui, qui se sont efforcés de réconcilier, syncrétiquement, les doctrines chrétienne et marxiste.

nation en bloc que M. Henry prononce contre la glose marxiste, car s'il est nécessaire pour penser les textes que Marx a écrits de distinguer entre ce que celui-ci croit être et ce qu'il est, entre ce que les textes semblent vouloir dire et ce qu'ils disent en vérité, entre les fins expresses que l'œuvre sanctionne et « la téléologie qui la meut secrètement » (I, 27), alors c'est bien, que M. Henry le veuille ou non, à une sorte de psychanalyse, analogue à celle que lui-même reproche aux marxistes, qu'il soumet la pensée de Marx afin d'en dégager ce qu'il appelle la « signification immanente explicite » (I, 22).

Cette contradiction, on aurait tort à notre avis de l'assimiler à une simple erreur logique. Chez un penseur du calibre de Michel Henry, elle nous conduit plutôt au cœur de la méthode et témoigne de l'embarras de ne pouvoir réfléchir sur Marx sans utiliser le marxisme comme repoussoir. Plus encore, tout se passe comme si M. Henry luttait contre le marxisme tout en lui empruntant son instrument méthodologique de prédilection : le principe d'une opposition absolue de la vérité et de l'erreur. Ainsi la possibilité d'une liaison autre que purement nominale entre la pensée de Marx et le marxisme se trouve-t-elle à priori exclue. D'entrée de jeu, celui-ci est défini comme « l'ensemble des contresens qui ont été faits sur Marx » (I, 9).

Pareille décision méthodologique, qui implique la disqualification globale des différentes formes, passées ou présentes, de marxisme, doit cependant faire face à son tour à une objection majeure qui risque de la mettre définitivement hors jeu. En effet, comment admettre, ne fût-ce qu'à titre d'hypothèse, la position de M. Henry, dès lors que les principes sur lesquels il prétend faire reposer sa démonstration de « l'incompatibilité de la pensée philosophique de Marx et du marxisme » (I, 20) – à savoir l'individu et la religion – constituent précisément les symptômes premiers de cette aliénation de l'homme que Marx lui-même, notamment dans ses écrits philosophiques, n'eut de cesse de dénoncer et de combattre ? Deux passages, parmi d'autres, ne semblent laisser subsister aucun doute quant à l'étendue du rejet marxien de l'individuel et du religieux :

> L'homme est, au sens le plus littéral du terme, un *zôon politikon*, il est non seulement un animal social, mais un animal qui ne peut s'individualiser que dans la société. L'idée

> d'une production réalisée par un individu isolé, vivant en dehors de la société [...] n'est pas moins absurde que l'idée d'un développement du langage sans qu'il y ait des individus vivant et parlant *ensemble*. Nul besoin de s'y arrêter plus longtemps (*Introduction générale à la Critique de l'économie politique*, 1857, Pl. I, 236).

Et le passage fameux entre tous :

> La misère religieuse est tout à la fois l'*expression* de la misère réelle et la *protestation* contre la misère réelle. La religion est le soupir de la créature accablée, l'âme d'un monde sans cœur, de même qu'elle est l'esprit d'un état de choses où il n'est point d'esprit. Elle est l'*opium* du peuple (*ICH*, 383).

Comment la thèse d'un Marx individualiste et chrétien saurait-elle résister à des démentis aussi formels de la part de Marx lui-même ? À quelle falsification de la vérité ne doit-on pas soumettre les textes que nous venons de citer pour les rendre conciliables avec cette thèse ? Et que dire de cette « théorie des textes » que M. Henry prend la peine de nous exposer avec force arguments dans son introduction : méthode de lecture non « symptomale » qui a la prétention de nous restituer de l'intérieur « la structure originelle de la pensée marxienne », « *ce que Marx a voulu dire* », et qui « implique qu'on ne traite pas la pensée de Marx comme une idéologie [qui ne fait pas foi sur elle-même, mais] qu'on y accède à partir d'elle-même, de ses intuitions et de ses évidences propres » ? Mais une telle méthode n'est-elle pas irrémédiablement grevée par les présuppositions propres à la philosophie de Michel Henry, lesquelles, sous le couvert d'« actualiser » la pensée de Marx, d'arracher son « principe caché [...] au domaine inexprimé où repose en son fond toute pensée » (I, 31-33), dénaturent cette pensée en la détournant insidieusement de son champ propre, la critique de l'économie politique, vers un domaine non objectif et non positif où elle serait présumément ouverte à l'introspection ? Enfin, est-il légitime d'affubler Marx d'une défroque métaphysique qu'il avoue lui-même avoir abandonnée « à la critique rongeuse des souris[2] » ?

---

2. Karl Marx, *Critique de l'économie politique* (1859), « Avant-propos », Pl. I, 274.

Ces questions, ces objections (que, précisons-le, nous ne retiendrons pas), on les retrouve sous la plume des commentateurs du *Marx* de Michel Henry. De fait, elles paraissent s'imposer d'elles-mêmes devant ce que l'un d'eux a appelé la « naïveté herméneutique » de M. Henry, sa « prétention qui est celle d'une interprétation non interprétante[3] ». Prétention tellement énorme, à ce qu'il semble, qu'un autre est allé jusqu'à se demander dans quelle mesure elle ne cachait pas quelque astuce de la part de notre auteur : « Michel Henry croit-il vraiment au bien-fondé de sa déconstruction-reconstruction ? Quelle est la part d'ironie provocatrice dans la présentation qu'il nous donne de son rapport à Marx et au marxisme[4] ? »

Écartons tout de suite l'idée que M. Henry ait pu consacrer dix années de sa vie (comme il nous l'avoua lui-même un jour) à une entreprise à laquelle il ne croyait pas vraiment, et ce pour le simple plaisir de provoquer ou de confondre ses pairs. En revanche, nous admettrions volontiers que l'ironie tient ici une place importante, à condition toutefois d'ajouter que l'ironie de Michel Henry constitue l'envers de sa foi en la philosophie, entendue comme unique voie de salut offerte à l'homme. Ainsi ironie et foi désignent-elles les deux faces d'une même expérience singulière et décisive à l'égard de la culture commune et de la condition humaine de pluralité, expérience de « celui qui, comme dit Platon, est devenu philosophe et a goûté la douceur et la félicité que procure la possession de la sagesse, qui a bien vu la folie de la multitude et qu'il n'est pour

---

3. Jean-Luc Petit, « Autour du « Marx » de Michel Henry, I : Marx et l'ontologie de la praxis », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 3, juill.-sept. 1977, p. 365. Soulignons que la prétention en question est parfaitement reconnue et, qui plus est, confortée par Gabrielle Dufour-Kowalska dans l'exégèse hagiographique qu'elle propose de la pensée de Michel Henry : « L'interprétation du discours marxien chez M. Henry n'est pas une interprétation, elle n'est rien d'autre que le discours de la vérité chez Marx et sa répétition » (*Michel Henry. Une philosophie de la vie et de la praxis*, p. 130).

4. Jacques Texier, « Autour du « Marx » de Michel Henry, II : Marx est-il marxiste ? », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 3, juill.-sept. 1977, p. 408-409.

ainsi dire personne qui fasse rien de sensé dans le domaine des affaires publiques[5] ».

Aussi est-ce bien en tant qu'elle se veut exclusivement, purement philosophique, que nous prendrons la répétition henryenne de Marx au sérieux : c'est-à-dire dans la mesure où elle postule un antagonisme radical entre le domaine de la vérité et celui des « affaires publiques ». Mais prendre au sérieux ici ne signifie pas entériner un tel antagonisme ; cela veut dire plutôt soumettre à une analyse serrée la condition qui rend possible l'acte philosophique de la répétition par lequel la vérité de la pensée de Marx « fait mouvement vers la lumière » (I, 32). Cette condition, Michel Henry la dévoile et la dissimule à la fois : « De cette lecture [de Marx], dit-il, l'époché du marxisme n'est que la condition négative. Positivement l'intelligence de la pensée de Marx consiste [...] dans la répétition de ses intuitions et de ses évidences fondamentales » (I, 31).

Mais qu'est-ce donc que cette « condition négative » qui se trouve en dehors du champ de la répétition philosophique mais dont l'intelligence positive de la pensée marxienne dépend pourtant ? Plus précisément : à quelle décision fondamentale, à quel enjeu capital vient répondre une démarche qui fait de l'époché du marxisme – et non seulement du marxisme mais, à travers lui, comme on le verra mieux plus loin, de la réalité historique elle-même – la condi-

---

5. Platon, *La République*, 496 c. Bien qu'il soit souvent hasardeux d'identifier un personnage romanesque à son auteur, nous n'en pensons pas moins que, dans le dernier roman de Michel Henry, *Le fils du roi*, c'est bien ce dernier qui parle, le philosophe qui s'exprime à travers le personnage principal, José, dont le discours de l'évasion témoigne on ne peut plus éloquemment de l'emprise que le platonisme continue d'exercer sur la pensée contemporaine, surtout peut-être sur celle qui prétend en finir avec lui. Qu'on lise par exemple le passage qui suit à la lumière de l'allégorie de la caverne : « Celui qui médite, dit José-Henry, s'éloigne sans s'en douter des marionnettes qui s'agitent sur la scène du monde. Habitué à descendre en moi-même afin de retrouver au fond de mon être la coulée indiscutable de la vie, j'imaginais que, les autres étant faits à mon image et détournés d'eux seulement par un univers de bêtise, il suffirait de les reconduire à ce lieu de leur origine et de le leur donner à sentir pour que, bouleversés par cette révélation et ivres d'elle, ils se précipitent derrière moi dans le cortège sans fin de l'exultation. Hélas ! ils sont à leurs petites affaires, leur esprit devenu semblable à ce qui les préoccupe. Ce que je vois, ils ne sont plus capables de l'apercevoir, ce que j'entends ne parvient pas à leurs oreilles, ce que je ressens, ce que je suis, ils n'en ont pas la moindre idée » (p. 218).

tion *sine qua non* d'une compréhension véritable, d'une « réactivation » de la pensée de Marx ?

Que cette question implique à son tour un certain nombre de présupposés, qu'elle sous-entende une certaine conception de la philosophie et de son statut dans la culture, voilà ce que nous n'avons nullement l'intention de dissimuler, pas plus d'ailleurs que tout ce que notre problématique doit à Hannah Arendt, dont nous faisons pleinement nôtre le jugement selon lequel : « Puisque la vérité philosophique concerne l'homme dans sa singularité, elle est non politique par nature » (*CC*, 313).

Cet énoncé, qu'il eût été pour ainsi dire de bonne guerre de placer en épigraphe de cette recherche, nous serons amené de proche en proche à en vérifier la validité aussi bien dans le cas de Marx lui-même que dans celui de son interprète français. Mais, pour l'heure, empressons-nous de dissiper un malentendu possible.

Rien, selon nous, n'assure davantage de la valeur qu'il convient d'attacher à la répétition henryenne, aussi tendancieuse soit-elle, que l'irrévocabilité de la preuve que, en vertu de son radicalisme philosophique même, elle administre du caractère foncièrement antipolitique de la pensée de Marx. C'est, sinon uniquement du moins en partie, parce qu'elle est restée soumise, quoi qu'elle en eût, à l'exigence intransigeante, souveraine de la vérité philosophique, dont l'essence est d'être *une* et accessible seulement à l'homme au singulier, que la pensée marxienne s'avère, en son principe même, incompatible avec les conditions d'une réflexion proprement politique, laquelle nécessite au contraire de tenir compte, à titre de réalité spécifique et non synthétisable, du fait fondamental de la pluralité humaine.

Le principe d'une dualité et d'un conflit entre la philosophie et la politique une fois posé, nous nous inscrivons en faux contre l'usage transcendant que M. Henry fait de cette dualité et de ce conflit. Nous voulons dire par là que, bien loin d'indiquer la limite spécifiquement politique à laquelle se heurte l'ontologie marxienne dont il opère le dévoilement, M. Henry reconduit et sanctionne la transgression de cette limite, transgression déjà impliquée, comme on le verra, dans la critique marxienne du politique. En effet, jamais la médiation politique n'est envisagée par M. Henry autrement qu'elle ne l'est par Marx lui-même, c'est-à-dire comme une

aliénation ; car *rien n'existe réellement, authentiquement, entre-les-hommes*, dans l'espace public où ils se manifestent les uns aux autres par la parole et par l'action ; rien n'existe hors de l'immanence vitale de l'individu. Dans le statut nouveau, à la fois phénoménologique et radicalement monadique, qu'il assigne au concept ontologique de l'immanence, réside, selon M. Henry, la découverte philosophique fondamentale de Marx, découverte que le marxisme n'a pu que méconnaître, lui qui « *s'est constitué et défini en l'absence de toute référence à la pensée philosophique de Marx et dans l'ignorance complète de celle-ci* » (I, 12). D'où non seulement un « divorce qui s'institue entre Marx et le marxisme », mais encore et surtout peut-être, en vertu de l'usage transcendant de la vérité philosophique que nous venons de dénoncer, la possibilité qui nous serait donnée selon M. Henry d'expliquer « l'échec [...] de ces régimes qu'on a construits en se réclamant de Marx et, paraît-il, à la lumière de sa pensée », de l'expliquer à partir des « principes de cette pensée – les *individus vivants* » (I, 12 et 33).

Autrement dit, au lieu de se demander si l'échec du marxisme ne résulterait pas, du moins en partie, d'une méconnaissance ou d'une dénégation de la réalité politique déjà à l'œuvre chez Marx lui-même, dans sa philosophie politique, M. Henry identifie abruptement cet échec à l'échec du mode de vie politique en tant que tel. La faillite du marxisme, le totalitarisme lui-même ne seraient de la sorte que la conséquence fatale du passage de la philosophie au monde, de l'Un au multiple, de l'homme au singulier à la pluralité humaine, de l'ipséité du « moi » aux hasards et à l'imprévisibilité de l'action commune.

Pareille façon de concevoir le rapport entre la pensée de Marx et le marxisme, où l'on commence par les opposer l'un à l'autre comme s'il s'agissait de deux phénomènes hétérogènes et incomparables pour ensuite les situer sur un même plan épistémologique, où le marxisme totalitaire n'est défini que négativement, que par l'absence de son contraire philosophique marxien, avant d'en recevoir son explication totale, cette solution toute platonicienne, dirions-nous, au conflit de la philosophie et du politique ne peut qu'obnubiler davantage encore cette ténébreuse et inquiétante métamorphose d'une philosophie géniale en ce Léviathan que l'on sait. Non que nous sous-estimions la difficulté de penser cette transmutation ; mais, non moins irrecevable que la

manœuvre dérisoire par laquelle on esquive cette difficulté en faisant porter à Marx, sans autre forme de procès, la responsabilité du Goulag[6], nous paraît être la méthode qui consiste à le dédouaner au nom de l'innocence du savoir philosophique ou scientifique. Dans les deux cas on aboutit au même résultat : le marxisme totalitaire, à l'exemple de ce qui s'est produit avec le nazisme, apparaît comme un produit aberrant de l'histoire, un dérapage irrationnel dans la folie et la terreur, une calamité aussi mystérieusement fatale que le pouvait être la peste pour un homme du Moyen Âge.

Ainsi en va-t-il chez Michel Henry : le refus formel qu'il oppose à l'idée qu'entre la pensée marxienne et le marxisme puisse exister une certaine affinité, un quelconque enchaînement, à quoi vient s'ajouter une totale indifférence vis-à-vis du problème de la genèse socio-historique du totalitarisme, ces deux énoncés de principe conjugués ne peuvent qu'aboutir à concevoir le marxisme « non seulement comme une idéologie mais encore comme la plus extravagante mythologie que l'esprit ait jamais produite » (I, 160) !

Soyons clair : il ne s'agit pas ici de dénier tout intérêt et toute légitimité à une recherche d'abord soucieuse de mettre en évidence les présupposés philosophiques ou métaphysiques de la pensée marxienne, présupposés que négligèrent ou encore refusèrent d'admettre ou tout simplement de considérer la plupart de ceux qui, dans le passé, ont prétendu nous restituer la vérité de cette pensée, à commencer par les marxistes eux-mêmes qui, insiste Michel Henry, portent la responsabilité du « blanc philosophique immense laissé, pendant près d'un siècle, au cœur de l'œuvre de Marx » (I, 14). Soit : Marx est d'abord un philosophe, voire l'un des plus grands de toute l'époque moderne ; aussi fallait-il un autre grand philosophe

6. Manœuvre dérisoire qui fut celle notamment de certains « nouveaux philosophes ». Car il ne suffit pas de proclamer bien haut, comme Bernard-Henri Lévy (*La barbarie à visage humain*, p. 181), que « le péché c'est Marx ». À fortiori si l'on accuse Marx d'une faute qu'il n'a pas commise, tout en faisant l'impasse sur celle, originelle, dont il a su se rendre coupable. En effet, si le mal radical consiste, comme le prétend Lévy, à prendre parti en faveur de la socialité de l'homme, alors il faut dire que de ce mal Marx ne fut jamais atteint, lui qui, comme nous le montrerons dans la suite de cet ouvrage, s'est employé, avec toutes les ressources de son génie, à construire une théorie naturaliste de cette socialité qui en élimine la signification proprement humaine.

pour nous le démontrer, et ce de telle sorte qu'il ne soit plus possible dorénavant, en toute rigueur intellectuelle, de réduire la pensée marxienne à une critique de l'économie politique, à une éthique socialiste, ou encore à un catéchisme révolutionnaire. Accordons également que si Marx n'était pas marxiste de son vivant, comme il se plaisait lui-même à le répéter paraît-il, il n'y a pas de raison qu'il le soit devenu après sa mort, en dépit de toutes les tentatives de récupération, des plus grossières aux plus subtiles, dont il fut l'objet.

Mais est-ce bien là ce qui est en jeu dans le rapport entre Marx et le marxisme ? Plus précisément : suffit-il de dénoncer l'indigence conceptuelle, la misère philosophique ou encore l'hégélianisme latent du marxisme en général par opposition au matérialisme nouveau, radicalement subjectif, que recèlerait (encore qu'à l'état d'ébauche) l'œuvre de Marx ? Suffit-il de démontrer que l'ontologie marxienne n'est pas marxiste ou, à l'inverse, que ce qui tient lieu d'ontologie au marxisme depuis Engels[7] constitue une scandaleuse contrefaçon de la métaphysique marxienne de l'individu, pour que, par le fait même, le problème du rapport entre Marx et le marxisme se trouve définitivement résolu ?

Bien sûr, pour qui est persuadé que la pensée de Marx domine l'histoire et que « ce qui fait d'elle une philosophie [...] c'est qu'elle [rend] compte d'elle-même et [est] à elle-même son propre fondement théorique » (I, 31) ; pour qui, en somme, revendique la parfaite souveraineté, l'indépendance absolue du penser philosophique marxien, pareille déduction ne peut qu'aller de soi. Si bien que la critique du marxisme que Cornelius Castoriadis formulait, au début des années soixante, s'appliquerait, *mutatis mutandis*, à la répétition henryenne de Marx. À savoir que : « Vouloir retrouver le sens du marxisme exclusivement dans ce que Marx a écrit, en passant sous silence ce que la doctrine est devenue dans l'histoire, c'est prétendre, en contradiction directe avec les idées centrales de cette doctrine, que l'histoire réelle ne compte pas, que la vérité d'une théorie est toujours et exclusivement « au-delà », et finalement rem-

---

7. Pour M. Henry, en effet, l'erreur marxiste vient d'Engels, lui qui « aux intuitions géniales et décisives de *L'idéologie allemande* [...] substitue [...] un discours d'une platitude navrante et qui marque tout au plus un retour au passé le plus immédiat et le plus superficiel, au matérialisme de Feuerbach et à celui du XVIIIe siècle » (I, 13).

placer la révolution par la révélation et la réflexion sur les faits par l'exégèse des textes [...] Le marxisme de Marx ne voulait et ne pouvait pas être une théorie comme les autres, négligeant son enracinement et sa résonance historique [...] Ceux qui disent, à la limite, croyant « disculper » la théorie marxiste : aucune des pratiques historiques qui se réclament du marxisme ne s'en inspire « vraiment », – ceux-là mêmes, en disant cela, « condamnent » le marxisme comme « simple théorie » et portent sur lui un jugement irrévocable. Ce serait même, littéralement, le Jugement dernier – car Marx faisait entièrement sienne la grande idée de Hegel : *Weltgeschichte ist Weltgerichte*[8]. »

Dans la perspective henryenne, l'incomparabilité de la pensée de Marx et du marxisme en appelle à un seul et unique critère : la philosophie, c'est-à-dire une pensée qui « dégage une vérité transcendantale ou encore une vérité éternelle » (II, 140)[9].

Aussi bien n'est-ce pas tant en raison de telle ou telle méprise, de telle ou telle déviation théorique dont il serait possible de retracer l'origine dans l'histoire du marxisme, que celui-ci se trouve défini d'entrée de jeu par M. Henry comme un « contresens ». Cette définition vise plutôt l'historicité du marxisme : c'est pour autant qu'il appartient à l'histoire et qu'il s'est voulu dès le commencement (et chez Marx lui-même hélas !) complice de l'événement historique – de ce qui, de par sa nature même, reste imperméable à la vérité philosophique –, que le marxisme se condamne, aux yeux de M. Henry, à n'être que le contresens de Marx. En d'autres

---

8. Cornelius Castoriadis, « Marxisme et théorie révolutionnaire », *Socialisme ou barbarie*, avril 1964-juin 1965, repris dans *L'institution imaginaire de la société*, p. 14-15.

9. « L'herméneutique de M. Henry, renchérit G. Dufour-Kowalska, n'a d'autre condition que la pensée même de Marx. Elle sera nécessairement vraie, la véritable pensée de Marx n'étant rien d'autre d'abord que son penser, le lieu à l'intérieur duquel elle procède et se légitime elle-même, le lieu de la philosophie » (*op. cit.*, p. 129). S'il est vrai, comme l'affirme lui-même M. Henry, que « c'est souvent chez les épigones d'un grand philosophe, quand une pensée n'offre plus d'elle-même qu'une image schématique et affaiblie qu'apparaît sa faille » (I, 398), alors on peut dire que G. Dufour-Kowalska fait ressortir la faille de la pensée de Michel Henry, faille qui n'est autre que celle de la philosophie elle-même lorsque, voulant atteindre l'extrême conscience de son objet, elle finit par perdre l'objectivité de l'objet dans sa pure intelligibilité.

termes, toute élucubration théorique du marxisme, toute falsification de la vérité marxienne, de « *ce que Marx a voulu dire* » (I, 33), et par conséquent aussi toute légitimation de la violence politique et de la terreur totalitaire, trouvent leur fondement ultime, leur origine et leur principe, dans le passage de l'intérieur à l'extérieur, du transcendantal à l'empirique, de l'éternel au temporel, de la vérité à l'opinion[10]. Que le marxisme ne porte pas l'entière responsabilité de cette transition funeste mais que Marx lui-même en ait ouvert la voie, c'est ce que M. Henry reconnaît explicitement : « *les textes politiques* – on dirait mieux les textes historico-politiques : le *Manifeste du parti communiste, Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte, La lutte des classes, La guerre civile en France*, etc. – *ne portent pas leur principe d'intelligibilité en eux-mêmes* [...] Les concepts qui interviennent dans les textes politiques n'ont donc qu'une signification limitée, relative à la fonction qu'ils remplissent dans ces textes [...] Ajoutons que les textes politiques s'adressent à un large public et que Marx y redevient un écrivain : la rhétorique hégélienne fleurit de nouveau, d'autant plus librement que ces textes ont été écrits plus rapidement » (I, 10-11).

En somme, chaque fois qu'il s'efforce d'appliquer sa théorie de l'histoire et de la société à des situations historiques concrètes, ou aussi longtemps qu'il cherche à inscrire sa réflexion philosophique et anthropologique sur le terrain des luttes sociales et politiques de son temps, Marx se détourne nécessairement de la signification métaphysique originelle de sa pensée et trahit la vérité qu'elle renferme.

---

10. S'il est d'ailleurs une leçon qui se dégage de l'œuvre de Michel Henry – leçon qui, à première vue du moins, semble inconciliable avec le projet marxien de transformation du monde –, c'est que le monde et l'histoire circonscrivent l'espace du mal radical, de sorte que celui qui s'y aventure renonce nécessairement au Bien et au Vrai, qui sont identiques. « Demeurer dans l'immanence, parce qu'elle est le lieu de la réalité, de la vie, tel serait sans doute, remarque à juste titre G. Dufour-Kowalska, le premier précepte à déduire de la philosophie de M. Henry [...] Le mal est toujours hors de nous, dans l'être-hors-de-soi, dans cette « inversion de la téléologie vitale », qui livre la vie absolue à l'extériorité et l'assujettit à toutes les formes illusoires et vaines d'au-delà » (*op. cit.*, p. 250). À quelle impasse politique, à quelle sécheresse morale aussi, aboutit ce refus du monde, on s'en fera une bonne idée en lisant les deux derniers romans de Michel Henry, *L'amour les yeux fermés* et *Le fils du roi*, où le seul lien qui subsiste entre les personnages réside dans leur hostilité commune et invincible à l'égard d'un monde identifié à un abîme de perdition.

« Pour autant en effet qu'il s'agit d'histoire – et non de la théorie de l'histoire –, ce qui est en question ce sont les formations sociales, et les concepts qui les formulent et qui ont chaque fois pour objet une réalité générale, sa structuration, ses différenciations et ses oppositions internes, appartiennent philosophiquement à une ontologie de l'universel et s'y réfèrent secrètement » (I, 11-12).

Se référer à une ontologie de l'universel, cela veut dire pour M. Henry retomber dans l'ornière hégélienne, c'est-à-dire dans un type de philosophie où l'être se définissant essentiellement comme objectivation, représentation, conscience, la médiation historico-politique acquiert du même coup un statut ontologique[11].

Quoi qu'il en soit pour le moment de cette question (que nous examinerons en détail plus loin), un rapprochement nous paraît ici s'imposer avec la méthode dichotomique pratiquée par Althusser sur le corpus marxien. Sans doute les concepts changent-ils de noms et de contenus ; de scientifique qu'il était chez Althusser le critérium suprême devient ontologique avec M. Henry ; de même, la coupure épistémologique que le premier opère sur l'axe chronologique entre le Marx idéologique et le Marx scientifique, le second la situe sur l'axe empirico-transcendantal entre les textes politiques et les textes philosophiques. Pourtant, qu'elle soit épistémologique ou ontologique, la coupure a dans les deux cas la même implication décisive, à savoir : le rejet de la réalité historique au nom des invariants ou des à priori transhistoriques ou métahistoriques. Commentant un passage du *Pour Marx* d'Althusser dans lequel ce dernier distingue entre « le niveau de la *théorie historique* de Marx [...] où *des concepts peuvent recevoir un contenu* » et un autre « niveau qui ne fait l'objet d'*aucune connaissance scientifique* », Raymond Aron soulève le problème suivant qui, sous réserve que l'on substitue au mot

11. Jacques Texier prétend pour sa part que « la cible sur laquelle Michel Henry tire sous prétexte de critiquer l'hégélianisme et le feuerbachisme de 1844, c'est le matérialisme et la conception de l'homme comme être social » (« Autour du « Marx » de Michel Henry, II : Marx est-il marxiste ? », *art. cit.*, p. 392). Ce qui n'est pas faux mais n'atteint que la couche superficielle de la critique henryenne ; car ce que vise essentiellement, et en accord avec la critique marxienne du politique, le rejet henryen de l'homme comme être social, c'est, comme nous espérons le montrer dans la suite de cet ouvrage, l'action et le domaine publico-politique où elle se déploie, la réalité du monde en tant qu'espace commun entre les hommes, l'*inter-esse*.

science celui de philosophie, nous paraît concerner tout aussi bien la méthodologie mise en œuvre dans le *Marx* de M. Henry : « Faut-il dire qu'au niveau des hommes et de leurs actions, il n'y a plus de science, seulement un récit ? Ou bien que la science de l'histoire commence par la détermination des concepts [...] et que les faits n'accèdent à l'historicité en soi ou pour l'historien que par référence aux formes qui définissent les catégories ? Probablement les deux formules expriment toutes deux la pensée d'Althusser. Le récit historique au niveau des individus n'appartient pas à la science. Ou, du moins, ce récit ne peut intervenir qu'après la détermination scientifique[12]. »

Que l'histoire des individus ne soit justiciable d'aucune science apodictique, voilà qui pour nous (qu'en est-il pour Aron lui-même ?) ne fait aucun doute. Mais cela n'implique nullement que cette histoire soit en elle-même dépourvue de sens et de vérité. L'histoire des individus n'est pas scientifiquement déterminable parce qu'il n'y a pas, comme disait Aristote, de science du singulier. Certes peut-on (et doit-on), une fois qu'on a pris connaissance de ce qui s'est passé, en faire le récit, mais celui-ci ne répétera jamais à proprement parler les événements qui se sont déroulés, pas plus qu'il n'atteindra du reste la cause dont ils sont la conséquence. Ce n'est que par abus de langage, métaphoriquement, que l'on en arrive à parler de causes historiques, tant il est vrai qu'il n'existe de cause au sens positif du terme que là « où, comme dit Marrou, par l'expérimentation, il est possible de constituer un système clos où on isolera, pour en constater et en faire varier les effets, l'action d'une cause déterminée ». En histoire, reconnaît l'historien français, « l'expérience mentale remplace l'impossible expérience de laboratoire – mais son caractère fictif affecte douloureusement ses conclusions[13] ».

Mais allons plus loin : si l'histoire des individus ne se prête pas à l'explication causale et échappe au déterminisme scientifique, n'est-ce pas d'abord parce qu'elle est le lieu et le résultat inévitable de l'action humaine, c'est-à-dire d'une activité dont la spécificité est de s'inscrire, selon les termes d'Arendt, « dans ce réseau déjà

---

12. Raymond Aron, *Marxismes imaginaires*, p. 214-215.

13. Henri-Irénée Marrou, *De la connaissance historique*, p. 173 et 174.

existant des relations humaines avec ses innombrables conflits de volontés et d'intentions » (*CHM*, 207) ? De là le caractère foncièrement imprévisible de l'action humaine et, réciproquement, l'impossibilité de reconstituer après coup l'histoire d'un individu sur le modèle d'une stricte causalité où les événements s'enchaîneraient les uns à la suite des autres selon une logique rigoureuse, comme si cet individu en avait été le producteur. « L'embarras, dit encore Arendt, vient de ce qu'en toute série d'événements qui ensemble forment une histoire pourvue d'une signification unique, nous pouvons tout au plus isoler l'agent qui a mis le processus en mouvement ; et bien que cet agent demeure souvent le sujet, le « héros » de l'histoire, nous ne pouvons jamais le désigner sans équivoque comme l'auteur des résultats éventuels de cette histoire » (*CHM*, 208).

La conséquence logique de cet « embarras », c'est que la grande Histoire, celle des peuples comme celle de l'humanité, dans la mesure où elle n'est rien d'autre que le résultat de toutes les histoires individuelles, ou plutôt de leurs innombrables interactions, de leur enchevêtrement infini, n'a pas non plus d'« auteurs tangibles ». Il ne s'ensuit pas pour autant que l'histoire des hommes se fasse en leur absence, au-delà ou en deçà de leur conscience, dans quelque infrastructure ou métahistoire qui renfermerait la condition ontologique ou la combinatoire logique de toutes les histoires possibles. S'il existe bel et bien, comme l'affirme Arendt, une « condition prépolitique et préhistorique de l'Histoire », cette condition est étroitement liée à la parole, c'est-à-dire à cette possibilité humaine fondamentale que « chaque vie individuelle entre la naissance et la mort puisse éventuellement être contée comme une histoire ayant un commencement et une fin » (*CHM*, 207-208).

On comprend mieux dès lors l'effort renouvelé depuis Platon pour échapper à l'Histoire, pour surmonter le désordre auquel elle semble irrémédiablement condamnée aussi longtemps qu'elle est laissée à la parole, aussi longtemps que règne l'opinion, la doxa.

Cette tentative pour soustraire l'histoire des hommes à la condition de la parole et de l'action, les philosophes modernes la réitèrent à leur façon. Non plus comme chez Platon, en opposant à l'*apparence* des événements qui se déroulent dans le temps et l'espace du monde, la *réalité* entrevue dans la contemplation des essences, mais en prétendant découvrir, immanente au Temps lui-

même comme déploiement de l'être, « la grande inconnue de l'Histoire » (Arendt). Cette phénoménologie, Hegel, le plus grand de tous les philosophes modernes de l'histoire, l'expose et l'explique longuement dans son œuvre : en ne faisant qu'obéir à leurs besoins et à leurs passions, les individus aussi bien que les peuples, sans qu'ils le veuillent ni le sachent, produisent une rationalité historique universelle, construisent la réalité.

Les philosophies modernes de l'histoire subsistent de nos jours malgré de multiples avatars, par exemple dans la philosophie henryenne de la vie ou dans le structuralisme épistémologique d'Althusser. Bien que se voulant aussi hostiles à l'hégélianisme qu'étrangers l'un à l'autre, les deux penseurs français ont pourtant en commun le même « but d'éliminer le hasard[14] », c'est-à-dire de triompher de la contingence de l'action et de l'imprévisibilité du devenir humain grâce à un savoir de l'histoire qui, subordonnant la trame des événements à la productivité d'une Raison immanente et totalisante, en évacue le drame. Ainsi se donne-t-on l'illusion rassurante d'être affranchi des incertitudes de l'histoire, « de résoudre le problème d'une Histoire qui doit bien son existence aux hommes mais qui n'est évidemment pas « faite » par eux » (*CHM*, 209).

Le mobile profond de cette stratégie ou de cette « ruse » de la raison est, il faut bien le voir, d'abord politique, ou plutôt antipolitique. Aussi le rapprochement que nous venons d'esquisser entre, d'une part, les théories métahistoriques de l'histoire de Michel Henry et d'Althusser et, d'autre part, les « anciennes » philosophies de l'histoire du XIXe siècle, ne prend-il toute sa portée que pour peu que l'on sache reconnaître dans les unes comme dans les autres « des philosophies politiques déguisées », comme dit encore Arendt (*CHM*, 209). C'est parce qu'elle constitue le théâtre virtuel de l'action politique, c'est-à-dire d'une activité qui requiert le rassemblement dans et par la parole d'une pluralité d'individus humains – activité que Hannah Arendt caractérise par son imprévisibilité, par l'irréversibilité de son processus et par l'anonymat de ses auteurs –, que l'histoire doit être dépassée, expliquée, ramenée à un principe unique, exhibée en son concept originel, réduite à ce que M. Henry appelle « sa condition méta-historique de possibilité » (I, 197).

---

14. G.W.F. Hegel, *La raison dans l'histoire*, p. 47-49.

Ainsi sommes-nous en mesure de comprendre pourquoi Michel Henry comme Althusser tiennent les textes politiques de Marx – dans lesquels les événements historiques et les actions singulières des hommes acquièrent un statut de réalité et d'autonomie qu'ils n'ont pas dans les textes philosophiques et économiques[15] – pour secondaires et négligeables, pourquoi en vérité ces textes deviennent extrêmement gênants pour eux. D'où la solution qui va consister à les écarter en les assimilant à des textes idéologiques. Ou plutôt « ce que les althusseriens pensent peut-être au fond d'eux-mêmes mais n'ont pas le courage d'avouer », à savoir que « la pensée *politique* de Marx ressortit tout entière à l'idéologie[16] », Michel Henry, lui, qui n'a pas de comptes à rendre au Parti communiste, n'éprouvera plus aucun scrupule à le proclamer.

En somme, l'hiatus que l'on ne peut manquer d'observer entre les textes politiques et les textes philosophiques de Marx se trouve comblé au prix d'une disqualification épistémologique complète des premiers. À peine reconnue donc, la dualité des deux ensembles de textes – laquelle ressortit au fond à la différence fondamentale entre les deux domaines sur lesquels s'exerce la réflexion de Marx : le domaine publico-politique habité par l'homme au pluriel et où règne l'opinion, et le domaine de la vérité qu'explore l'homme solitaire, le philosophe – se voit-elle aussitôt dissoute dans l'identité souveraine du savoir philosophique de l'être, dans l'identité ontologique. Mais ce n'est pas tout ni même l'essentiel. Car, et il faut y insister, la répétition henryenne ne se borne pas à neutraliser la portée des textes politiques en faisant dépendre leur intelligibilité de la mise au jour des concepts ontologiques à partir desquels s'élaborent les textes philosophiques, quitte à mettre au compte des « tics d'écriture du plus brillant des élèves de Hegel » (I, 11) ce qui, trop visiblement, résiste à cette neutralisation. En d'autres termes, il ne s'agit pas uniquement de proposer une nouvelle lecture, proprement philosophique, de Marx qui, tout en démontrant

---

15. Dans « *Les luttes de classes en France* et *Le 18-Brumaire de Louis Bonaparte*, écrit Raymond Aron, [...] Marx, emporté par sa clairvoyance d'historien, oublie ses théories et analyse les événements en observateur de génie [...], reconnaît, en quelque sorte involontairement, les facteurs proprement politiques des conflits de régime et l'autonomie de l'État par rapport aux divers groupes » (*Les étapes de la pensée sociologique*, p. 288 et 294).

16. Raymond Aron, *Marxismes imaginaires*, p. 249.

l'insignifiance philosophique des textes politiques sur lesquels la tradition marxiste a cru pouvoir tabler, lèverait le « voile idéologique tendu par le marxisme devant les textes fondamentaux de Marx » (I, 21), et rendrait du même coup enfin justice au « génie » marxien. La lecture henryenne de Marx ne consiste pas à reconnaître que, puisque la pensée marxienne repose en son fond sur une métaphysique de l'individu où l'être est conçu comme radicalement immanent à la subjectivité monadique, elle ne peut par conséquent revendiquer aucune pertinence politique. Au contraire, Michel Henry veut établir ultimement que, bien que totalement hétérogènes à toute théorie politique – la théorie marxiste en l'occurrence, « essentiellement [orientée] vers l'action politique et ses problèmes » (I, 9) –, bien que se référant exclusivement à la philosophie, c'est-à-dire à « la quête de ce qui doit être compris comme la réalité et, du même coup, comme un fondement » (I, 26), *les concepts et les postulats ontologiques derniers de la pensée marxienne n'en demeurent pas moins politiquement et éthiquement pertinents.*

Telle est la thèse qui domine d'un bout à l'autre le *Marx* de Michel Henry et en fixe dès le départ l'enjeu primordial. Elle consiste à prétendre que l'ontologie marxienne n'intéresse pas seulement l'homme en tant qu'il est un « moi » constitué par une vie intérieure intransitive, mais que sa portée s'étend légitimement à la totalité de l'expérience humaine, y compris aux sphères éthique et politique. Voilà l'axiome auquel nous demande de souscrire Michel Henry ; il implique que la condition première, constitutive de l'expérience aussi bien éthique que politique, à savoir le fait que je ne suis pas seul sur terre mais que ma vie se déroule dans un monde où évoluent d'autres subjectivités, d'autres « je » à la fois égaux et distincts – que cette condition donc reçoit une détermination essentiellement négative : celle de ne pas être une réalité mais de désigner une structure idéale et illusoire, une pure forme sans contenu, inessentielle et accidentelle. « *Accidentelles*, dit M. Henry, *sont donc les déterminations sociales, essentielles les déterminations personnelles*, et cela non pas sur le plan du jugement, dans l'ordre éthique, mais sur le plan de l'expérience phénoménologique immédiate et de la vie elle-même, qui n'est le principe du jugement éthique que parce qu'elle est d'abord celui du jugement que l'existence prononce spontanément sur elle-même, et qui n'est ce principe du jugement exis-

tentiel que parce qu'elle est d'abord le fondement radical dans l'ordre de l'être » (I, 247).

Ce passage illustre parfaitement comment, dans la répétition henryenne, « l'explicitation » de la critique marxienne du politique – critique qui vise ni plus ni moins le rejet de la condition humaine de pluralité – s'opère sur la base exclusive d'une analyse transcendantale des concepts qui exclut à priori toute référence aux conditions historico-culturelles où s'inscrit cette critique. Telle est, comme nous aurons l'occasion de le montrer avec précision dans la suite de cette recherche, la limite, pour ne pas dire l'impasse, dans laquelle s'enferme cette interprétation de Marx, par ailleurs d'une rare profondeur philosophique.

Aussi bien, s'il faut savoir reconnaître qu'avec Michel Henry la dimension proprement philosophique de la pensée marxienne, que les marxistes en général s'étaient appliqués à éluder ou à nier, trouve enfin un répondant à sa hauteur, une structure d'accueil capable de restituer avec une remarquable rigueur « l'histoire transcendantale des concepts [...], l'ordre théorique de leur fondation, de leur surgissement, de leur élaboration, de leur rectification, de leur biffage, de leur remplacement enfin par des concepts adéquats » (I, 24-25), il n'en demeure pas moins que, par ce qu'il convient d'appeler son philosophisme intempérant, la répétition henryenne contribue plus que jamais à occulter le pacte dialectique et, pour ainsi dire, faustien que Marx scelle entre la tradition philosophique et le monde moderne. Occultation à partir de laquelle il deviendra possible d'affirmer et même de démontrer en toute cohérence logique et conceptuelle que la pensée marxienne « rompt [...] avec des principes qui dominent, depuis la Grèce, la philosophie occidentale » (I, 35) !

CHAPITRE II

UNE PHILOSOPHIE DE LA FIN DE LA PHILOSOPHIE

La rupture de Marx d'avec la tradition philosophique paraîtra d'autant plus radicale que l'interprétation se sera dérobée à la délicate question du rapport de la pensée marxienne à l'idéologie moderne, c'est-à-dire à une configuration d'idées et de valeurs prégnantes au point d'être demeurées inaperçues comme telles non seulement de Marx lui-même mais de la plupart de ses interprètes. Cette question esquivée, le renversement de la contemplation dans l'action – renversement qui, on le verra, qualifie essentiellement l'avènement de la culture moderne – aura en effet toutes les chances d'apparaître comme le fait de Marx lui-même, comme le résultat d'une « marche vers la réalité, vers les « présuppositions matérielles réelles » qui constitue la téléologie et le contenu de sa réflexion philosophique » (I, 28). Comme le dit si bien Arendt, « dès lors qu'on sépare entièrement une idée de sa base dans l'expérience réelle, il n'est pas difficile d'établir un lien entre elle et presque n'importe quelle autre idée » (*CC*, 94).

Ce que, notamment, laisse échapper l'appréhension exclusivement philosophique du radicalisme marxien à laquelle se voue la répétition henryenne, c'est rien de moins que l'enjeu sous-jacent à la revendication ultime et apparemment paradoxale de la philosophie de Marx, à savoir la fin de la philosophie conçue comme sa réalisation. Contrairement à ce que soutient M. Henry, cette revendication, expressément formulée en 1843 dans la fameuse *Introduction à la Critique de la philosophie du droit de Hegel*, et qui sera réitérée deux années plus tard dans la *XIe Thèse sur Feuerbach*, doit être prise littéralement. Il est arbitraire et finalement faux de prétendre que « le

thème de la mort de la philosophie, emprunté à Feuerbach, n'a chez Marx qu'une signification limitée et vise seulement Hegel » (I, 15). Une telle limitation n'est posée, imposée par M. Henry, qu'à seule fin d'échapper à la présence gênante de l'utopie qui, du foyer d'énergie de la pensée marxienne, donne son impulsion à « la marche vers la réalité ». Arendt affirme pour sa part : « Pour la philosophie traditionnelle, c'eût été une contradiction dans les termes que de « réaliser la philosophie » ou de transformer le monde en accord avec la philosophie [...] Essentiellement, la philosophie, de Platon à Hegel, ne fut « pas de ce monde » [...] Le défi à la tradition [...] directement exprimé dans la thèse de Marx, réside dans la prédiction que le monde des affaires communes des hommes, où nous nous orientons et pensons en termes de sens commun, deviendra un jour identique au royaume des idées où le philosophe se meut, ou bien que la philosophie, qui a toujours été seulement « pour quelques-uns », sera un jour la réalité de sens commun pour tous » (*CC*, 35-36).

Mais n'est-ce pas justement ce « défi à la tradition » que veut réactualiser la répétition henryenne de Marx ? Sans doute ; sauf que celle-ci ne tient aucun compte de l'ambiguïté et du paradoxe inhérents à ce défi. Comme si de l'*Aufhebung* de la philosophie que vise le jeune Marx, M. Henry n'avait retenu que l'un de ses moments, celui de sa réalisation, gommant autant que possible l'autre sens du verbe *aufheben* : supprimer. Or, chez Marx, la réalisation de la philosophie implique nécessairement sa suppression en tant que sphère autonome, l'abolition de la distance entre la pensée et l'être.

Aussi la position de Michel Henry nous paraît-elle faire écho à celle que Marx lui-même dénonçait en 1843 en parlant du « parti politique *théorique* issu de la philosophie » :

> Ce parti n'a vu dans le combat actuel que le *combat critique de la philosophie avec le monde allemand* ; il n'a pas compris que la philosophie traditionnelle appartient elle-même à ce monde et qu'elle en est le complément, ne serait-ce qu'idéalement. Critique envers son antagoniste, il eut une attitude peu critique envers lui-même, en partant des présupposés de la philosophie pour s'arrêter à ses résultats acquis ou faire passer des exigences et des résultats empruntés pour des exigences et des résultats immédiats de la philosophie ; ceux-ci, en admettant même leur légitimité, ne peuvent pourtant être obtenus que par la *négation de la philosophie traditionnelle*, de la philosophie en tant

que telle [...] Voici, réduit à une formule, son principal défaut : *il a cru pouvoir réaliser la philosophie sans la surmonter* (*ICH*, 389).

N'est-ce pas ce défaut même qui hypothéquerait la répétition henryenne de Marx : l'illusion selon laquelle, pour comprendre la pensée marxienne, il suffirait de remonter jusqu'à ses fondements ontologiques, comme si les résultats ainsi acquis pouvaient être assimilés aux résultats réels, matériels, historiques, visés par Marx, et comme si ces résultats pouvaient être obtenus sans « *la négation de la philosophie traditionnelle*, de la philosophie en tant que telle ».

À ce défaut d'un strict point de vue marxien vient s'ajouter celui, herméneutique, d'une lecture de Marx qui, parce qu'elle n'affronte jamais le problème, le paradoxe que renferme cette suppression-réalisation de la philosophie, fait également l'impasse sur la question pourtant capitale du statut de l'utopie marxienne. Jamais M. Henry ne s'interroge sérieusement sur le devenir de la philosophie après sa suppression-réalisation, une fois abolie la distance entre la conscience et l'être. Y a-t-il un sens quelconque à miser, comme le fait notre auteur, sur la pérennité de la philosophie dans un monde où il n'y aurait même plus de place pour « l'illusion » de la distance et pour le désir de la combler ? Les philosophes, jusqu'ici du moins, n'ont-ils pas toujours puisé leur raison de philosopher dans le creux de cette distance les séparant de l'être, dont ils ne percevaient jamais que les miroitements dans « le ciel des idées » ? De l'utopie marxienne, Michel Henry anticipe le terme et exalte la vision, sans se soucier cependant des contradictions qu'elle recèle.

On nous objectera que parler ainsi d'utopie à propos de la pensée de Marx, c'est ne rien faire de plus que d'emboîter le pas à la foule de ses détracteurs qui, rebutés par la difficulté de réfléchir sur les implications philosophiques de cette pensée et soucieux d'en finir au plus vite avec elle, s'empressent de l'assimiler à une folle utopie. Par conséquent, si nous voulons continuer à user légitimement de ce terme dans la suite de notre recherche, il importe de préciser en quel sens la pensée de Marx peut être dite utopique. À cette fin, nous ferons appel à la définition d'Arendt selon laquelle l'utopie marxienne procéderait de « l'union de deux éléments entièrement non utopiques : l'observation de certaines tendances du présent qui ne pouvaient plus être comprises dans le cadre de la tradition, et les

concepts traditionnels et les idéaux à l'aide desquels Marx lui-même les comprit et les assimila » (*CC*, 32).

L'intérêt premier d'une telle définition est de proposer un cadre d'explication aux contradictions évidentes que renferme le discours marxien et que Michel Henry, vu sa méthode et les présupposés métaphysiques qui sont les siens, peut se permettre de récuser comme apparentes et inessentielles. La première de ces contradictions, la plus frappante et la plus déroutante, concerne le statut du travail. D'un côté, le travail constitue aux yeux de Marx l'activité humaine par excellence, à la fois la condition naturelle fondamentale et le critère décisif de toute histoire et de toute vie spécifiquement humaine. La thèse est connue, elle est formulée en de nombreux textes, par exemple dans *L'idéologie allemande* où Marx déclare sans ambages :

> On peut distinguer les hommes des animaux par la conscience, par la religion ou par tout ce que l'on voudra. Eux-mêmes commencent à se distinguer des animaux dès qu'ils se mettent *à produire* leurs moyens d'existence [...] Le premier acte historique, c'est donc la création des moyens pour satisfaire ces besoins, la production de la vie matérielle elle-même. En vérité, c'est là un acte historique, une condition fondamentale de toute histoire (*IA*, 1055 et 1059).

Position on ne peut plus claire, mais qu'il est nécessaire de confrontrer avec celle qui veut que l'avènement d'une société communiste coïncide avec l'élimination du travail en tant que nécessité vitale. En effet, quelques pages plus loin dans *L'idéologie allemande*, on peut lire ceci :

> Dans la société communiste, [...] personne n'est enfermé dans un cercle exclusif d'activités et chacun peut se former dans n'importe quelle branche de son choix ; c'est la société qui règle la production générale et qui me permet ainsi de faire aujourd'hui telle chose, demain telle autre, de chasser le matin, de pêcher l'après-midi, de m'occuper d'élevage le soir et de m'adonner à la critique après le repas, selon que j'en ai envie, sans jamais devenir chasseur, pêcheur, berger ou critique (*IA*, 1065).

N'est-ce pas là une belle anticipation de ce que, un siècle plus tard, les sociologues appelleront une société de loisirs ! Quoi qu'il en

soit, la contradiction est tout à fait frappante. Comment l'expliquer ? Comment, la possibilité d'une faute logique étant exclue, un même philosophe, dans le même ouvrage, peut-il concevoir le travail comme la condition fondamentale de l'histoire humaine, pour ensuite faire dépendre le bonheur des hommes, dans la société communiste, de leur émancipation à l'égard du travail, de leur affranchissement par rapport à ce qui constitue pourtant la détermination essentielle de leur vie en tant que distincte de la vie animale ? Essayons d'y voir clair.

À s'en tenir au premier passage de *L'idéologie allemande* que nous venons de citer, on ne peut douter que Marx considère la production de la vie matérielle, le travail comme le critère décisif de différenciation entre l'homme et l'animal. Revenant sur ce critère dans *Le Capital*, Marx s'efforcera d'en préciser le contenu :

> Notre point de départ c'est le travail sous une forme qui appartient exclusivement à l'homme. Une araignée fait des opérations qui ressemblent à celles du tisserand, et l'abeille confond par la structure de ses cellules de cire l'habileté de plus d'un architecte. Mais ce qui distingue dès l'abord le plus mauvais architecte de l'abeille la plus experte, c'est qu'il a construit la cellule dans sa tête avant de la construire dans la ruche (Pl. I, 728).

Or, il est absolument remarquable que Marx sera amené plus tard, dans un texte de 1880, à mettre lui-même en question la validité de cette distinction :

> À l'exemple de tout animal, ils [les hommes] commencent par *manger, boire*, etc., c'est-à-dire non pas par « se trouver » dans un rapport, mais par *se comporter activement*, s'emparer de certaines choses du monde extérieur par l'action, satisfaisant ainsi leurs besoins. (Ils commencent donc par la production.) Par la répétition de ce processus, la propriété qu'ont ces choses de « satisfaire leurs besoins » s'inscrit dans leur cerveau ; les hommes, comme les animaux, apprennent à distinguer, eux aussi, « théoriquement », les choses externes qui, avant toutes les autres, servent à satisfaire leurs besoins (« Notes critiques sur le Traité d'économie politique d'Adolph Wagner », 1880, Pl. II, 1538).

Belle profession de foi empiriste, d'où il ressort que le travail productif, assimilé dans *L'idéologie allemande* à la « condition fondamentale de toute histoire » et à l'essence spécifiquement humaine, ne vaut plus comme discriminant entre l'homme et l'animal. En vérité, l'on ne voit plus très bien ce qu'il reste du travail « sous une forme qui appartient exclusivemement à l'homme » ; la différence fondamentale entre « le plus mauvais architecte » et « l'abeille la plus experte » s'estompe sous la loi universelle du besoin et de sa satisfaction qui régirait en son fond tout comportement, humain comme animal.

Conclusion fatale d'une prémisse erronée. En effet, élever le travail productif au rang de critérium suprême de l'humanité de l'homme, c'est se condamner tôt ou tard, étant donné l'impossibilité de donner un contenu spécifiquement humain à ce critère, à ne plus voir en l'homme qu'un animal... laborans, c'est-à-dire un être qui, en travaillant, ne fait rien d'autre que ce à quoi est naturellement astreint, pour survivre, n'importe quel autre animal : produire et consommer.

Mais que signifie alors la contradiction, non pas logique mais principielle, que nous avons rencontrée dans *L'idéologie allemande* entre une définition de l'homme, de l'essence humaine par le travail et le projet d'une humanité affranchie de la nécessité du travail ? L'explication la plus vraisemblable nous est suggérée encore une fois par Arendt. Dans *Condition de l'homme moderne* (cf. 142-152), celle-ci met en évidence la jonction qui s'opère chez Marx entre la valorisation capitaliste moderne du travail et l'idéal grec classique d'une vie sans travail. Pour le dire d'un coup, Marx a cru, comme tant d'autres sans doute, que la productivité inhérente au travail humain, une fois celui-ci délesté de ses entraves traditionnelles, des rapports féodaux de propriété, possédait en elle-même le pouvoir de créer les conditions d'une société idéale, c'est-à-dire d'une société où le travail ne serait plus lié à la nécessité vitale mais exprimerait au contraire la liberté des individus. « L'espoir qui inspira Marx et l'élite des divers mouvements ouvriers – le temps libre délivrant un jour les hommes de la nécessité et rendant productif l'*animal laborans* – repose, dit Arendt, sur l'illusion d'une philosophie mécaniste qui assume que la force de travail, comme toute autre énergie, ne se perd jamais, de sorte que si elle n'est pas dépensée, épuisée dans les corvées de la vie, elle nourrira automatiquement des activités

« plus hautes ». Le modèle de cette espérance chez Marx était sans doute l'Athènes de Périclès qui, dans l'avenir, grâce à la productivité immensément accrue du travail humain, n'aurait pas besoin d'esclaves et deviendrait réalité pour tous les hommes. Cent ans après Marx, nous voyons l'erreur de ce raisonnement : les loisirs de l'*animal laborans* ne sont consacrés qu'à la consommation, et plus on lui laisse de temps, plus ses appétits deviennent exigeants, insatiables. Ces appétits peuvent devenir plus raffinés, de sorte que la consommation ne se borne plus aux nécessités mais se concentre au contraire sur le superflu : cela ne change pas le caractère de cette société, mais implique la menace qu'éventuellement aucun objet du monde ne sera à l'abri de la consommation, de l'anéantissement par consommation » (*CHM*, 149-150)[1].

À lire la déclaration de Michel Henry que l'on trouve en conclusion de son *Marx*, on est bien forcé d'admettre que l'espoir de Marx qu'évoque ici Arendt procède d'un motif assez puissant pour être en mesure de résister au cruel démenti que lui a infligé l'histoire du XXe siècle. « C'est seulement, dit M. Henry, lorsque l'élément objectif formé par le dispositif instrumental et technologique s'accroît au sein de ces forces [productives] au point de se confondre avec elles et de les définir, que la praxis vivante leur est désormais étrangère, est enfin « libre », est *stricto sensu* une activité *de l'individu*. Alors se réalise – se réalisera – en effet la situation historique absolument nouvelle dans laquelle la vie des hommes ne se confondra plus, comme elle le fit pendant des millénaires, avec leur vie « matérielle », c'est-à-dire avec la production des biens nécessaires à leurs besoins. Alors naîtra leur nouveau besoin, le besoin de leur propre activité elle-

1. Notons que Michel Henry, dans son roman allégorique *L'amour les yeux fermés*, a décrit avec lyrisme cette situation d'anéantissement du monde par la consommation, en l'occurrence celle des idées ou des idéologies. Il faut souligner cependant à quel point la destruction du monde que M. Henry met en scène reste pour le narrateur, aussi bien que pour les héros eux-mêmes, un pur spectacle. On contemple l'éclipse du monde comme s'il s'agissait d'un événement prévisible et somme toute naturel. Pourquoi cette indifférence ? Eh bien, tout simplement parce que l'éclipse du monde dévoile son non-être radical tout en offrant, en contrepartie, à quelques élus – « [capables] de supporter la vue de l'être et de ce qu'il y a de plus lumineux dans l'être », comme dirait Platon (*La République*, 518 c-d) – l'occasion de découvrir au fond d'eux-mêmes la vérité, le royaume éternel de l'immanence.

même comme telle et comme activité vivante, comme *activité de leur vie* » (II, 482).

Si l'on doit savoir gré à M. Henry d'avoir mis en relief le formidable espoir qui sous-tend la pensée marxienne, encore faut-il bien voir qu'en ne faisant au fond rien d'autre qu'entériner cet espoir, qu'en épousant aveuglément et sans réserve l'idéal d'une libération totale de l'homme de la nécessité, notre « répétiteur » de Marx ne réussit finalement qu'à éluder, comme tant d'autres avant lui, le paradoxe d'une liberté humaine qui, un jour, selon Marx, n'aura plus à être sans cesse gagnée sur la nécessité. La vie serait-elle, comme semble le laisser entendre M. Henry, à ce point indépendante de la nécessité qu'elle puisse non seulement survivre à sa disparition mais ne s'épanouir qu'à cette condition ? Ne faut-il pas craindre plutôt, avec Arendt, que « l'élimination de la nécessité, bien loin d'entraîner automatiquement l'instauration de la liberté, ne [fasse] que brouiller la ligne qui distingue la liberté de la nécessité » (*CHM*, 82) ? « L'homme, dit encore Arendt, ne peut pas être libre s'il ne sait pas qu'il est soumis à la nécessité, car il gagne toujours sa liberté en essayant sans jamais y réussir parfaitement de se délivrer de la nécessité » (*CHM*, 136). « Je ne suis libre, remarque de son côté Paul Valéry, que quand je me sens libre ; mais je ne me sens libre que quand je me pense contraint, quand je me mets à imaginer un état qui contraste avec mon état présent. La liberté n'est donc sensible, elle n'est conçue, elle n'est souhaitée que par l'effet d'un *contraste* ». De cette observation apparemment banale, Valéry tire un peu plus loin la conclusion suivante : « Puisque le besoin de liberté et l'idée ne se produisent pas chez ceux qui ne sont pas sujets aux gênes et aux *contraintes*, moins sera-t-on sensible à ces restrictions moins le terme et le réflexe *liberté* se produiront[2]. »

Mais convaincu comme l'étaient avant lui, et comme le sont peut-être restés, la plupart des philosophes, qu'il n'est de liberté qu'intérieure, qu'en dehors du monde et de la condition humaine de pluralité, M. Henry ne songe même pas à s'interroger sur le lien qui, chez l'homme, en deçà ou par-delà leur antagonisme apparent, unit la nécessité et la liberté. En ce sens, le concept henryen de liberté s'avère en parfaite concordance avec celui de Marx, pour qui être

2. Paul Valéry, *Regards sur le monde actuel*, p. 287-288.

libre signifie être affranchi de la double contrainte vitale et politique, l'État politique n'étant pour ce dernier qu'« une association dictée par la nécessité », comme il est dit dans *L'idéologie allemande* (Pl. III, 1114).

Si l'exclusion du politique hors du domaine de la liberté constitue sans doute l'un des aspects les plus frappants de la philosophie moderne, il s'en faut de beaucoup cependant qu'elle y trouve son lieu d'origine. La disjonction philosophique entre politique et liberté a en effet des racines beaucoup plus lointaines. Arendt fait remarquer à quel point le concept de liberté auquel souscrit Marx – et que répète M. Henry – s'accorde avec le double statut du loisir dans l'Antiquité, « loisir par rapport au travail aussi bien que par rapport à la politique qui a été pour les philosophes la condition d'un *bios theôretikos*, d'une vie consacrée à la philosophie et à la connaissance au sens le plus large du mot » (*CC*, 31).

Que ce mode de vie continue subrepticement de servir de modèle idéal à celui que l'on a pris l'habitude de considérer comme l'un des principaux naufrageurs de la tradition philosophique occidentale, c'est bien ce que prouve à son insu Michel Henry, dont le grand mérite consiste justement à avoir montré que la pensée de Marx « reste commandée [...] par *la présupposition radicale d'une philosophie du développement individuel* » (II, 474, note 2 ; l'italique est de nous). Car, si l'on fait abstraction pour le moment des conditions spécifiquement modernes où elle vient s'inscrire et qui, nous le verrons, en modifient notablement le sens et la portée, force est de reconnaître que c'est cette même présupposition qui est au commencement de la philosophie occidentale, la présupposition d'une absolue supériorité de l'homme au singulier par rapport au domaine de la pluralité humaine où règne la doxa, où celui qui agit ne connaît pas à l'avance les résultats de son action, où la liberté n'est jamais synonyme de souveraineté.

Or, cette présupposition – que ce soit sous sa forme originelle, antique, nommément chez Platon, ou sous sa forme moderne, en l'occurrence chez Marx – ne révélera toute sa portée et son véritable enjeu que si l'on sort de l'horizon ontologico-transcendantal à l'intérieur duquel M. Henry prétend nous répéter « *ce que Marx a voulu dire* » (I, 33). Positivement parlant, notre recherche est commandée par une double exigence. D'une part, il s'agit de mettre en lumière les conditions qui, au commencement,

dans la Cité antique, s'avérèrent décisives pour l'avènement du mode de vie solitaire du philosophe. D'autre part, il faut tenter de comprendre de quelle manière, à l'occasion de quel bouleversement historique, à travers quels événements cruciaux, la postulation philosophique originaire, telle qu'elle se donne à lire dans l'œuvre de Platon, de la supériorité de l'individu qui se consacre à la pensée et à la contemplation, s'est transmuée, à l'époque moderne et en particulier chez Marx, en une théorie qui, tout en continuant de voir en l'individu la valeur suprême, situe désormais le principe de cette valeur non plus dans la contemplation mais dans l'action, non plus dans la faculté d'ouverture transcendante de la conscience mais dans l'immanence radicale du faire, dans ce que Marx appelle la praxis et Michel Henry la vie.

On s'étonnera peut-être que, renversant l'ordre chronologique et logique des situations auxquelles se rapporte cette double exigence, nous ayons décidé de garder pour la fin l'analyse des conditions de naissance du bios theôretikos. Cette décision s'explique cependant par le fait que, en dépit de l'importance considérable de ce qui le qualifie comme spécifiquement moderne, c'est néanmoins dans la clarté de son commencement, là où avec Platon l'interrogation socratique se mue en savoir normatif, que le déni du politique a le plus de chance d'apparaître en son enjeu éthique fondamental.

Mais cet aveu nous prescrit de soumettre dès maintenant notre conviction à une épreuve préliminaire, de la confronter à l'argumentation qui, chez Michel Henry, vient étayer la thèse opposée, selon laquelle l'actualisation de « *ce que Marx a voulu dire* » exige la complète subordination du problème de la pertinence éthico-politique de la pensée marxienne à celui de la détermination de sa vérité ontologique.

CHAPITRE III

LA RÉPÉTITION ONTOLOGIQUE ET L'ENJEU ÉTHICO-POLITIQUE DE LA PENSÉE MARXIENNE

Le gommage de l'enjeu éthico-politique de la pensée marxienne est directement impliqué par la méthodologie mise en œuvre dans la répétition henryenne et constitue le prix à payer pour la radicalité philosophique que celle-ci revendique. Ce prix – on le comprend mieux maintenant – n'est pas la rançon d'une entreprise qui, par souci de scientificité, déciderait de sacrifier à la délimitation rigoureuse de son objet ce qui ne laisse pas cependant d'interférer avec lui. Non : ce prix est celui de la conversion philosophique elle-même, le prix du passage à un absolu sans prix et qui fixe la valeur de toutes choses.

Aussi bien la répétition philosophique de la pensée marxienne par M. Henry doit-elle être comprise en fonction d'une exigence qui se veut en même temps, et indissolublement, ontologique, épistémologique et éthique – d'une exigence qui, s'autorisant implicitement de la supériorité absolue et universelle du bios theôretikos, s'accomplit, corrélativement à l'époché du marxisme, au nom d'une éthique immanente au savoir ontologique mis en jeu dans l'acte fondationnel de la répétition.

Dans les pages qui suivent, nous verrons d'une part de quelle manière cette exigence s'exprime et cherche à se justifier à travers la dichotomie hiérarchique que M. Henry établit, à l'intérieur de la pensée de Marx, entre la subjectivité individuelle, foyer de l'être, et l'objectivité sociale, milieu du non-être et de l'apparence. Puis, nous nous attacherons à montrer que, par cette opposition arbitraire,

ce n'est rien de moins que la question de la référence ou de la pertinence éthico-politique du texte marxien qui se trouve ainsi totalement neutralisée, phagocytée par celle de sa vérité ontologique ou de sa compréhension intérieure. Il s'agira en somme de décrire, pour la mettre en question, la condition à priori de la répétition henryenne de Marx en tant qu'elle exprime, sur le plan méthodologique, l'une des formes, l'un des modes possibles du déni du politique en philosophie.

Le problème de la causalité circulaire

Nous partirons d'une objection que Paul Ricœur a adressée publiquement à Michel Henry : « Vous restez, lui fait-il remarquer, dans l'opposition subjectif-objectif [...] Vous dites : la praxis est subjective, et tout l'économique est objectif – alors que le concept que Marx propose, comme l'ultime réquisit, c'est non pas le subjectif, mais *l'individu agissant entrant dans des déterminations qu'il n'a pas posées*[1]. »

L'objection de Ricœur est-elle fondée ? À première vue, il semble qu'elle le soit, à condition toutefois de ne pas perdre de vue qu'il s'agit bel et bien d'un réquisit, d'une exigence intellectuelle, et que, chez Marx, l'unité dialectique du subjectif et de l'objectif, de l'individuel et du social, désigne un problème plus qu'une solution. Ou plutôt : cette unité devrait être d'autant plus problématique au regard de l'interprétation qu'elle semble ne plus l'être du tout pour Marx à partir de 1845. En effet, avec le concept de praxis, qui fait son apparition dans les *Thèses sur Feuerbach*, Marx prétend en finir avec le problème philosophique du rapport du sujet et de l'objet.

L'argument de Marx est aussi simple que radical : pour autant que nous avons affaire à un problème philosophique justement, le problème n'en est pas réellement un, c'est-à-dire que sa solution renvoie non pas à l'ordre idéal d'un savoir spéculatif mais à l'ordre concret d'une pratique sociale de l'identité dans et par laquelle

1. M. Henry, « La rationalité selon Marx », dans *La rationalité aujourd'hui*, p. 133. L'intervention de Ricœur a eu lieu au cours de la discussion qui a suivi la conférence de Michel Henry lors de ce colloque.

l'homme surmonte réellement son aliénation et fait l'unité avec lui-même. La praxis marxienne désigne la réalité empirique de l'activité humaine, dont l'effectuation est à la fois subjective et objective, individuelle et sociale ; elle est la réalité d'un être naturel dont l'existence est constituée par l'union inextricable de l'intérieur et de l'extérieur, sans qu'il y ait lieu de s'interroger sur le lien en lui-même, sur sa condition de possibilité. C'est un *fait*, une donnée première, en fonction de laquelle la question de l'antériorité ontologique du subjectif ou de l'objectif, de l'individuel ou du social, ne devrait même pas se poser. Vouloir remonter en deçà de cette donnée première, de ce fait empirique immédiat, équivaut à chercher ce qui précède l'être, question évidemment dénuée de sens.

Telle est pourtant la question que thématise Michel Henry. Autrement dit, il réaffirme contre Marx lui-même la légitimité sinon la nécessité de l'interprétation philosophique ; aussi pourrait-on dire qu'il se disqualifie d'emblée en passant outre à l'injonction expressément formulée dans les *Thèses sur Feuerbach* selon laquelle à l'interprétation, à la philosophie, à la spéculation en général, dont l'efficacité historique pratique s'est avérée nulle, il faut substituer dorénavant l'action transformatrice, la praxis révolutionnaire.

Or, selon M. Henry – et tel est le pari de son *Marx* –, l'interdit prononcé par Marx contre la philosophie doit être transgressé au nom de Marx lui-même, d'un Marx latent, plus profond, gisant sous le sol des évidences manifestement premières. La répétition henryenne se donne pour tâche d'exhumer le *vrai* Marx et de montrer, textes à l'appui, à quel point sa pensée s'éloigne des lectures qu'on en a faites jusqu'à maintenant, que ce soit celles que multiplie depuis un siècle le marxisme ou celles, plus subtiles et mieux argumentées, auxquelles se rattache, par exemple, l'objection de Ricœur ci-devant mentionnée.

En effet, mesurée à l'aune henryenne, cette objection ne porte pas puisqu'elle émane d'un point de vue extérieur à l'ontologie marxienne et repose sur un type de questionnement étranger à ce qui n'est accessible que moyennant une « compréhension intérieure » dirigée exclusivement sur « l'intention dernière » qui sert de « principe unificateur » et à partir de laquelle « toutes les propositions écrites [par Marx] ont, en dépit de leur contradiction apparente ou de la diversité, voire de l'hétérogénéité des systèmes

conceptuels qu'elles élaborent ou auxquels elles s'adressent, une même signification » (I, 33).

Tout en concédant, dans sa réponse à Paul Ricœur[2], que Marx a effectivement eu recours à la causalité circulaire pour déterminer le rapport entre l'individu et ses conditions sociales, M. Henry estime néanmoins ce recours extrinsèque à l'ontologie proprement marxienne et refuse par conséquent qu'on en tire argument contre son *Marx*. Il est évident, admet-il, que le problème de l'objectif ou de la « génération » (c'est-à-dire le fait que « les individus qui arrivent, trouvent les conditions de production qui sont justement les conditions mêmes de leur vie ») a gêné Marx. Mais, d'ajouter immédiatement M. Henry, « pour que Marx soit gêné par ce problème, il faut qu'il ait ce point de départ qui est le mien » dans mon *Marx*, à savoir l'immanence radicale de l'individu vivant indépendamment de tout « destin extérieur ». De sorte que la thèse de la causalité circulaire ou réciproque, quoique effectivement soutenue par Marx, n'en demeurerait pas moins, étant donné la revendication d'immanence absolue qui est par ailleurs la sienne, une « sorte d'échec ». Car loin de valoir comme solution au problème de la détermination philosophique rigoureuse du rapport de l'individuel et du social, cette thèse laisse au contraire le problème en suspens, comme si Marx n'avait pu assumer jusqu'au bout sa revendication radicale, comme s'il avait reculé devant sa propre découverte. Tirer les conséquences ultimes de cette découverte eût impliqué de sa part qu'il rejetât sans ambiguïté, comme inessentiel et contingent, tout ce qui prétend déterminer de l'extérieur la vie individuelle, toute « relation externe entre la société et les individus ».

Dans les pages de son *Marx* qui sont consacrées au problème de la causalité circulaire, Michel Henry dit du rejet de la détermination sociale des individus qu'il « est effectif lorsque la détermination de la vie sociale des individus ne se présente plus comme l'effet d'une cause extérieure – cette cause fût-elle elle-même un effet – d'une puissance objective *qui n'existe pas*, mais comme une synthèse passive s'accomplissant à l'intérieur de la vie individuelle, une synthèse passive, analogue à celle qu'on peut reconnaître en toute per-

2. Les citations qui suivent renvoient à la discussion dont il est fait mention à la note précédente.

ception par exemple. L'individu trouve les conditions de son activité, il trouve son activité elle-même comme une activité déjà accomplie par d'autres et qui s'offre à lui pour qu'il l'exerce à son tour ; *il la trouve justement en tant qu'il l'accomplit lui-même, en tant qu'elle est sa propre vie*, rien, par conséquent, qui lui serait extérieur, qui la déterminerait de l'extérieur. Marx, poursuit notre auteur, s'est efforcé de penser une telle situation lorsque [...] il s'est représenté l'histoire comme une succession de générations au sein de laquelle chacune d'entre elles, chaque individu par conséquent, reçoit les conditions de son existence sociale, *conditions qui résultent de l'activité de la génération précédente et ne sont cependant rien d'autre que l'activité de la génération actuelle, une activité subie par elle mais comme sa propre activité* » (I, 251).

Dans ce passage, où s'exprime exemplairement le subjectivisme extrême de Michel Henry, il est remarquable que la revendication d'immanence absolue de l'individu s'atteste d'abord négativement, à travers la dénégation polémique de tout ce qui aurait la prétention de limiter cette revendication. Ainsi les conditions qui transcendent l'activité individuelle sont-elles dites irréelles parce qu'au fond réfractaires à l'entreprise de fondation transcendantale de la subjectivité individuelle, définie au départ comme seule réalité véritable. N'est réel, pour M. Henry, que ce qui advient au sein de la subjectivité immanente, dans la passivité radicale du sujet à l'égard de soi, passivité qui s'accomplit en dehors de toute extériorité, qui opère dans l'intériorité pure et fonde la réalité de chacune de mes activités, en les rendant fondamentalement possibles. En d'autres termes, ce que je subis n'a de réalité que pour autant que je le subis. Ou encore : ne subissant rien dont je n'aie au départ la possibilité inscrite en moi-même, en ma passivité ontologique vitale, la réalité de ce que je subis, de l'expérience que je fais des êtres et des choses, ne peut résider qu'en moi et en moi seul. En somme, le monde est réduit à l'épreuve passive, affective, que j'en fais, et l'aséité des êtres et des choses qu'il renferme à l'ipséité du « moi ».

La métaphysique henryenne de la subjectivité individuelle s'apparente à l'interprétation idéaliste que Husserl lui-même a donnée de la phénoménologie dans le *Nachwort* aux *Ideen* et qui atteint son point culminant, à la fois « son achèvement et sa crise », dans la *IVe Méditation cartésienne*, où s'accomplit, selon les mots de Ricœur, « l'identification entre phénoménologie et égologie », c'est-

à-dire « l'entière réduction du sens-monde à mon *ego* ». Sa crise, insiste Ricœur, parce qu'à partir de cette réduction « la position d'un *autre ego* et, à travers lui, la position de l'altérité même du monde, devient entièrement problématique[3] ».

Quoi qu'il en soit ici de la solution proposée par Husserl dans la *Ve Méditation*, il semble que, pour Michel Henry, la tension interne à la phénoménologie husserlienne entre « un projet de description de transcendance et un projet de constitution dans l'immanence », ou encore que le paradoxe entre l'exigence réductrice de « tout sens à la vie intentionnelle de l'*ego concret* » et l'exigence descriptive qui oblige le phénoménologue à « rendre compte de l'originalité de l'expérience d'autrui, en tant précisément qu'elle est l'expérience d'un autre que moi[4] » – que cette difficulté donc trouve sa solution[5], sinon dans l'élimination pure et simple de l'une des deux exigences contradictoires, du moins dans la subordination absolue de l'exigence descriptive à l'exigence réductrice, avec pour conséquence décisive la disqualification ontologique de la transcendance de l'ego.

Sous le jugement que porte Michel Henry sur la causalité circulaire et sur son statut dans la pensée marxienne, perce cette option fondamentale qui consiste à placer le projet et l'enjeu capital de la phénoménologie sous le signe de la constitution ontologique de l'ego concret ou, pour parler le langage henryen, du corps subjectif. Constitutive de la répétition ontologique de Marx, cette option est étroitement solidaire de ce que nous avons appelé plus haut le caractère absolument philosophique de cette répétition, si bien qu'il conviendrait de se demander si ce n'est pas d'abord parce qu'elle porte atteinte à la souveraineté de la philosophie, parce qu'elle préjudicie

---

3. Paul Ricœur, « Phénoménologie et herméneutique », *Man and World*, vol. 7, n° 3, août 1974, p. 247. Au même endroit, Ricœur cite un passage des *Méditations cartésiennes* où Husserl écrit : « le monde objectif qui existe pour moi (*für mich*), qui a existé et existera pour moi, ce monde objectif avec tous ses objets en moi, tire de moi-même (*aus mir selbst*) tout son sens et toute la validité d'être qu'il a pour moi ».

4. *Ibid.*, p. 248.

5. Solution que Michel Henry, dans *L'essence de la manifestation* notamment, présente comme une sorte de révision en profondeur ou de purification du projet phénoménologique de Husserl.

à l'autonomie absolue du sujet philosophant, que la causalité circulaire se doit d'être assimilée, selon M. Henry, à un échec.

Mais l'est-elle pour Marx lui-même ? Accordons à M. Henry que la question n'a pas grand sens et que, comme il le dit lui-même dans un passage précité, « ce qui compte, ce n'est [...] pas ce que Marx pensait et que nous ignorons, c'est ce que pensent les textes qu'il a écrits » (II, 444-445). Mais justement : que pensent les textes marxiens ? Et qu'est-ce que comprendre un texte ? Cela consiste-t-il, ainsi que le laisse entendre M. Henry, à chercher derrière le texte, dans ce « domaine inexprimé où repose en son fond toute pensée » (I, 32), l'intention cachée de Marx ? Auquel cas il resterait à expliquer pourquoi Marx non seulement n'a pu communiquer clairement, sans ambiguïté, le fond de sa pensée, mais n'a même pas réussi à reconnaître sa propre intention et à l'assumer jusqu'au bout, alors que M. Henry, lui, y serait parvenu...

Comprendre le texte marxien

Comment expliquer « l'échec » de Marx ? Comment expliquer que, tout en affirmant que

> les conditions d'après lesquelles les individus [...] sont en relation les uns avec les autres sont des conditions faisant partie de leur individualité [...] ne sont rien qui leur soit extérieur (*IA*, cité par Henry, I, 243),

Marx n'ait pu s'empêcher de soutenir parallèlement, et apparemment avec la même conviction, la thèse de la causalité circulaire qui confère aux conditions sociales un statut inadmissible dans la perspective de l'immanence radicale de la vie individuelle ? Faut-il donc invoquer ici, à l'instar de M. Henry, quelque frayeur mystique du philosophe soudain mis en face de la « question abyssale : qu'est-ce que la vie ? » (II, 484). Un recul donc, analogue à celui que, d'après Heidegger, Kant aurait opéré dans la seconde édition de la *Critique de la raison pure* « devant le fondement qu'il a lui-même dévoilé [dans la première édition], c'est-à-dire devant l'imagination transcendantale », cet « abîme de la métaphysique[6] ».

---

6. Martin Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, p. 271-272.

Et si « l'échec » de Marx s'expliquait plutôt en fonction du conflit traditionnel entre la philosophie et la politique ? Si cet « échec » trahissait au fond la dualité insurmontable entre « un domaine où [...] rien ne compte sinon le « solide raisonnement » d'un esprit, [et] un domaine où la « force de l'opinion » est déterminée par la confiance de l'individu dans « le nombre qui est supposé entretenir les mêmes opinions » (*CC*, 299) ?

L'hypothèse serait la suivante : de même que le « solide raisonnement » de Marx devait le conduire, compte tenu de son vœu initial, philosophique, d'émancipation totale de l'individu, à proclamer que

> *l'histoire sociale des hommes n'est jamais que l'histoire de leur développement individuel* (*Lettre à Annenkov*, 28 déc. 1846, cité et mis en italique par Henry, I, 252),

de même sa résolution inébranlable de réaliser la philosophie en donnant à la vérité découverte dans la solitude du penser philosophique une efficacité socio-politique réelle, l'amenait à soutenir la thèse apparemment opposée selon laquelle

> le développement d'un individu est conditionné par le développement de tous les autres (*IA*, cité par Henry, I, 252).

Apparemment opposée avons-nous dit, car il faut bien voir que, loin d'être hypothéquée par cette contradiction, la pensée marxienne prétend l'intégrer dans son schéma dialectique de l'histoire. La présence des deux thèses contradictoires refléterait, sur le plan théorique, la contradiction objective existant dans la réalité du monde bourgeois entre l'individu et la société. En ce sens, la contradiction serait à la fois réelle et apparente ; elle correspondrait à cette compréhension encore théorique, spéculative, des choses, caractéristique d'une certaine étape du développement historique et à laquelle nul théoricien ne peut échapper, pas même Marx lui-même. Autrement dit, ce que – vu l'état actuel de la société et l'antagonisme réel que la division du travail crée entre les classes ainsi qu'entre les individus et la totalité sociale – l'on ne peut exprimer que sous la forme idéale et antinomique (comme Kant l'a montré à sa façon) de la raison théorique, se réalisera un jour, positivement, lorsque l'homme sera rendu à lui-même, à son essence sociale, lorsque, par la médiation de la « *revolutionäre Praxis* » (*IIIe Thèse sur Feuerbach*), se sera accompli le passage à la « *gesellschaftliche*

Menschheit » (*Xe Thèse*), dans laquelle toute trace de conflit entre l'individu et la société se sera dissoute dans la transparence des consciences à leur fondement naturel commun. Alors, on pourra dire, ou plutôt il ira sans dire, que l'individu est pour la société et la société pour l'individu.

Qu'il n'y ait pas, pour Marx, de solution philosophique, abstraite, à l'antinomie théorique entre l'individu et la société, c'est bien ce que dit le passage suivant du Troisième Manuscrit de 44 :

> [...] les antinomies théoriques elles-mêmes ne peuvent être résolues que d'une manière pratique, par la seule énergie pratique des hommes, si bien que leur solution n'est aucunement la tâche de la seule connaissance, mais une tâche réelle de l'existence, tâche que la philosophie n'a pu résoudre précisément parce qu'elle l'a conçue comme une tâche qui n'est que théorique (*M44*, 85).

Par conséquent, si M. Henry a le droit, à partir et au nom des présupposés qui sont les siens, de juger que l'explication par la causalité circulaire représente un échec, nous ne croyons pas qu'il ait celui d'affirmer que cet échec est celui de Marx, tant il est vrai que ce dernier a assumé jusqu'au bout cet *échec de toute théorie, de toute interprétation, de toute philosophie*. Est nécessairement condamnée à l'échec, aux yeux de Marx, toute tentative pour résoudre conceptuellement, abstraitement, philosophiquement, le conflit entre l'individu et la société ; ce qui, à l'évidence, discrédite ou annule à l'avance aussi bien toute recherche d'une solution théorique à ce conflit, soit sous la forme d'une médiation à la Hegel, soit à partir d'une problématique de type henryen qui postule la primauté absolue de la subjectivité individuelle dans l'ordre de l'être. Les antinomies théoriques, ne cesse de répéter Marx, doivent être résolues pratiquement et non pas spéculativement. C'est dans l'action que l'on surmonte les contradictions, et non pas dans le « ciel des idées ».

Doit-on dire alors que qui prend au sérieux l'impératif catégorique marxien et décide d'y conformer sa conduite politique renonce du même coup à réfléchir sur l'action pour passer littéralement à l'action ? Il n'est pas exclu que ce soit à cette extrémité que doive nécessairement conduire la *XIe Thèse*. Mais qu'adviendrait-il, dans ce cas, de cette liberté de penser et de juger l'action qui est au

fondement de l'existence démocratique et dont le respect se traduit, sur le plan juridique, par la reconnaissance du droit à la dissidence et à la critique ? Ne peut-on craindre que, faute de justification au sein de la théorie marxienne de l'histoire, cette liberté ne soit tout simplement supprimée dans la pratique révolutionnaire, comme l'expérience du marxisme au XXe siècle tend du reste à le confirmer ? À quelle extraordinaire autocensure de la faculté de juger, à quelles humiliations, à quelle autodestruction physique, morale, intellectuelle, acceptera-t-on de se soumettre à partir du moment où l'on accrédite la thèse marxienne de la fin de la philosophie et où l'on signe un chèque en blanc à la praxis : les aveux spontanés et insensés qu'aux procès de Moscou les juges-inquisiteurs parvenaient à obtenir des accusés ne nous le disent-ils pas assez ?

Encore une fois, il ne s'agit pas de céder à la facilité et de procéder sauvagement à l'amalgame et à la superposition de la pensée de Marx et du marxisme totalitaire ; nous cherchons plutôt en celle-là ce qui aurait bien pu servir à celui-ci de mobile en même temps que d'alibi. Vraisemblablement, ce que nous cherchons se trouve dans la conception marxienne de la praxis, dont il conviendrait de se demander si elle ne camoufle pas « l'esprit objectif » sous les apparences trompeuses d'une activité douée en elle-même de la possibilité de connaître les choses comme elles sont, une capacité non plus intellectuelle donc mais non moins abstraite pourtant, un pouvoir immanent à l'action et à elle seule.

Dans un tel contexte, passer à l'action impliquerait d'abord un acte de foi dans la toute-puissance de la praxis, acte de foi exclusif de toute réflexion philosophique ou politique, dès lors que la vérité est *dans* la praxis. Vérité de la praxis dont sont dépositaires quelques grands prêtres, chefs et stratèges marxistes, à qui incombe la tâche de la traduire en programmes d'action que les militants n'auront plus qu'à suivre en toute tranquillité d'esprit.

Ces programmes d'action, dont on trouve le prototype marxien dans la *Critique du programme de Gotha* (1875), composent la majeure partie de l'œuvre des Lénine, Trotsky, Mao, etc., qui délaissèrent les interprétations du monde pour s'engager résolument dans

sa transformation[7]. Sans doute peut-on déplorer le silence auquel ces grands marxistes ont réduit la philosophie de Marx ; reste cependant qu'en agissant de la sorte ils n'ont peut-être rien fait d'autre en somme que d'obéir scrupuleusement à l'injonction de la *XIe Thèse*.

Notre intention, par ces remarques, n'est pas d'enlever tout crédit à la répétition henryenne de Marx, mais plutôt d'en marquer les limites. Ces limites sont étroitement liées à la manière dont M. Henry conçoit sa fidélité à Marx. Être fidèle à Marx veut dire, pour ce dernier, rechercher le ressort philosophique *inconscient* de ce qui fut de la part de Marx lui-même une opération *consciente* de liquidation de la philosophie. Non que nous mettions en doute l'existence de ce ressort philosophique, bien au contraire ; mais celui-ci, quoi qu'en pense M. Henry, n'est pas étranger au contexte spécifiquement *social* où s'inscrit la réflexion de Marx.

Quoi qu'il en soit, il était inévitable qu'en concevant sa fidélité à Marx dans un sens purement philosophique, M. Henry s'exposât à l'objection, qu'on n'a pas manqué de lui opposer[8], d'après laquelle sa répétition ne ferait au fond que retrouver chez Marx ce qu'elle y avait projeté au départ, les « évidences fondamentales » de la pensée marxienne qu'elle prétend découvrir relevant en réalité d'un effet de lecture. Fidèle, M. Henry le serait avant tout à lui-même, mais également, et en dépit du procès qu'il intente à la tradition philosophique occidentale, à la philosophia perennis.

Mais pareille objection soulève à son tour des difficultés. D'abord, elle comporte le risque que l'on en use pour se donner bonne conscience de ne pas s'interroger sur le lieu philosophique à partir duquel Marx accomplit ou prétend accomplir le renversement de la philosophie occidentale. Or s'il est vrai, comme nous y insisterons plus loin, que ce renversement est daté et qu'il entretient un rapport déterminé et déterminable avec le contexte historique moderne, il n'en demeure pas moins qu'il comporte aussi ses raisons philosophiques. Que l'enjeu capital de la pensée marxienne

---

7. « Il m'en souvient, Napoléon a dit : « On s'engage et puis... on voit. » C'est ce que nous avons fait » (*Pravda*, 30 mai 1923, repris dans Lénine, *Textes philosophiques*, p. 331).

8. Par exemple Ricœur, au cours de la discussion évoquée à la note 1 de ce chapitre.

doive se situer, selon nous, à la jonction qu'elle-même opère entre les impératifs modernes de production et de socialisation du monde, et l'immanence que revendique la philosophie occidentale (à laquelle Marx continue, en filigrane, de se rattacher), cela ne nous dispense pas, tant s'en faut, de reconnaître pour elle-même cette volonté philosophique d'immanence dont la critique marxienne vise l'*Aufhebung*, c'est-à-dire à la fois le dépassement et la réalisation. À cet égard, la répétition henryenne s'avère indiscutablement précieuse, même si elle fait l'impasse sur la provenance philosophique traditionnelle (platonicienne), selon nous indubitable, de la revendication marxienne d'immanence absolue[9].

Mais il est une autre difficulté devant laquelle nous place l'objection que nous venons d'envisager. En effet, disqualifier le *Marx* de Michel Henry sous prétexte que ce dernier y fait intervenir ses propres présupposés, voilà qui laisse sous-entendre qu'il serait possible d'accéder à une connaissance *objective* de la pensée marxienne, une connaissance transparente, exempte de toute interprétation et purgée de toute distorsion *subjective*. Comme si l'interprète pouvait sauter par-dessus son ombre pour se confondre avec son objet, devenir cet objet, en l'occurrence Marx ! Et comme si la vérité à laquelle lui donnerait accès pareil exploit pouvait encore le concerner, posséder une quelconque pertinence pour lui une fois éliminée la distance qui confère à l'objet d'étude son objectivité et, partant, son intérêt pour le sujet connaissant !

Vain et contradictoire serait donc l'effort visant à restituer fidèlement, « sans préjugés », la pensée de Marx. Ce que celui-ci pensait vraiment, non seulement comme dit M. Henry nous l'ignorerons toujours, mais le découvrir ruinerait le sens même de la découverte. Reste donc, pour parler comme M. Henry, « les textes que Marx a écrits » ; ce qui veut dire, pour nous, qu'il n'y a de Marx

---

9. Car, comme le souligne à bon droit Emmanuel Lévinas, « le discours philosophique, fût-il platonicien, est, déjà dans la forme même de son dire, exclusion d'arrière-mondes. Dans la tradition occidentale, ajoute-t-il, toute philosophie, même une philosophie de la transcendance, se réduit, en tant que logos philosophique, à l'immanence » (*Noms propres*, p. 120-121). Cette immanence formelle du discours philosophique ne serait-elle pas, au demeurant, le premier nom de l'ontologie, la revendication sous-jacente aux ontologies diverses et rivales qui se partagent le champ de la philosophie occidentale ?

que dans la relation entre ce que disent ses textes, indépendamment de l'intention qui fut la sienne en les écrivant et qui nous reste inaccessible, et le lecteur, qui a ses propres raisons de croire que ces textes méritent d'être interprétés ou réinterprétés. En eux-mêmes les textes de Marx ne sont pas plus vivants que leur auteur ; ils ne le deviennent que dans et par l'acte de les lire, qu'à la faveur de l'intérêt que nous continuons de leur manifester en dépit de la distance qui nous sépare de Marx et de celle que, en tant qu'« objets-du-monde », en tant qu'œuvres, ces textes accusent par rapport à leur auteur. Un « en dépit de » qui, insistons-y, est en même temps un « à cause de », puisque, comme Ricœur l'a montré, « la distanciation n'est pas le produit de la méthodologie [...] ; elle est constitutive du phénomène du texte comme écriture ; du même coup elle est aussi la condition de l'interprétation[10] ».

Ce dernier point revêt pour nous une importance considérable. En effet, si le texte s'est rendu autonome par rapport à l'intention originelle de son auteur, en l'occurrence Marx, alors la tâche herméneutique ne peut plus se confondre avec la recherche d'une subjectivité cachée détentrice de la vérité du texte. Interpréter Marx ne consistera plus dès lors à dévoiler « *ce que Marx a voulu dire*[11] », mais plutôt, selon les termes de Ricœur, à « *déployer, devant*

---

10. Paul Ricœur, « La fonction herméneutique de la distanciation », dans *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture*, p. 210, repris dans *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*.

11. À cet égard, ce que Heidegger dit de l'œuvre de Nietzsche pourrait valoir tout aussi bien pour celle de Marx : « Car même l'œuvre en tant qu'œuvre se ferme à nous, aussi longtemps qu'auprès d'elle nous louchons sous une forme quelconque vers la « vie » de l'homme qui a créé l'œuvre, plutôt que d'interroger l'être et le monde qui fondent d'abord l'œuvre » (*Nietzsche I*, trad. libre). Il est vrai que M. Henry en appelle à Heidegger lui-même de la légitimité de sa méthode de lecture de l'œuvre de Marx : « C'est ainsi, écrit-il, que, comme Kant et Heidegger ont osé le dire, l'interprétation philosophique de la pensée des philosophes se dirige toujours en dernier lieu vers « ce que ceux-ci ont voulu dire » » (I, 32-33). Il n'empêche qu'à la différence de Heidegger, qui dépsychologise et mondanise la question du comprendre, M. Henry, plus proche en cela de la tradition romantique de l'herméneutique, cherche plutôt, à travers le texte marxien, à communiquer avec la personnalité géniale qui en fut à l'origine qu'à dévoiler le monde qui forme l'horizon de l'œuvre. Monde qui pour nous, précisons-le, ne s'enracine pas seulement, comme le voudrait Heidegger, dans la structure temporelle du *Dasein*, mais également dans l'espace culturel du monde où les personnes (même géniales) naissent et meurent.

le texte, le « monde » qu'il ouvre et découvre[12] ». Seul le déploiement de ce que Gadamer a appelé « la chose du texte » est en mesure, selon nous, d'éclairer les enjeux éthico-politiques de la pensée marxienne, sa « proposition de monde ».

12. Paul Ricœur, « Phénoménologie et herméneutique », *art. cit.*, p. 234.

CHAPITRE IV

LE MONDE DU TEXTE MARXIEN : RECONNAISSANCE DU TERRAIN

Marx et le droit naturel moderne

Que la solution par la causalité circulaire témoigne bien, malgré tout, de l'échec de Marx, cela nous l'entendrons quant à nous en un tout autre sens que M. Henry : non pas donc comme l'échec de la causalité circulaire elle-même, l'échec à sortir du cercle décrit par « la relation externe entre l'individu et la société », mais, tout au contraire, comme l'échec à y pénétrer plus avant, à s'y engager en profondeur. Plus précisément : l'échec se traduirait avant tout par le fait qu'à la question primordiale concernant la nature du lien qui unit l'individu au groupe, Marx n'offre pour toute réponse que l'*intérêt* que chaque individu trouve pour lui-même à s'unir avec d'autres individus. Deux passages, parmi d'autres, en font foi :

> Les individus isolés ne constituent une classe qu'autant qu'ils ont à mener une lutte commune contre une autre classe ; au demeurant, eux-mêmes s'affrontent hostilement dans la concurrence (*IA*, 1107).

Et, dans *La Sainte Famille*, Marx se fait plus explicite encore :

> comme le besoin de tel individu ne possède aucune signification évidente pour tel autre individu égoïste, détenteur des moyens de satisfaire ce besoin, et n'a donc pas de relation directe avec sa satisfaction, tout individu est forcé de créer cette relation, en devenant également l'entremetteur entre le besoin d'autrui et les objets de ce besoin. C'est donc la nécessité naturelle, ce sont les propriétés essentielles de l'homme, tout aliénées qu'elles paraissent, c'est l'*intérêt* qui maintient ensemble les

membres de la société civile : leur vrai lien, c'est la vie civile et non la vie politique (*SF*, 559-560).

À la lumière de semblables déclarations, une question se pose, une hypothèse se profile. Loin que la pensée marxienne soit d'une quelconque utilité pour la compréhension de ce qui paraît être le problème politique majeur de notre temps, cette lutte à mort que se livrent l'individu et la société, ne faudrait-il pas renverser les termes du rapport et se demander plutôt si le totalitarisme – en tant qu'il s'offre comme une solution (radicale) à ce problème et à celui, au fondement du droit naturel moderne, du *bellum omnium contra omnes* – n'était pas déjà en germe dans l'échec de Marx devant la causalité circulaire, échec au sens que nous venons d'évoquer ? Examinons de plus près cette hypothèse.

Nous l'aborderons au moyen de la théorie moderne du droit naturel. Avec celle-ci, on le sait, la nature, en laquelle le droit naturel classique voyait le lien rendant possible la communauté, devient au contraire la négation de ce lien, la société politique n'existant pas par nature mais par l'effet d'une convention, d'un pacte. Que dans l'état de nature, observe Hobbes (qui est le premier et le plus grand théoricien du droit naturel moderne), les individus jouissent d'une liberté illimitée, cela n'est vrai que dans la mesure où tous sont en même temps les uns pour les autres des ennemis au moins potentiels. « Ce droit *illimité* de chacun découle nécessairement de la guerre de tous contre tous ; et il est simultanément la source même de cette guerre[1] », dit Pierre Manent. *Homo homini lupus* : dans l'état de nature, l'homme est nécessairement un loup pour l'homme. Le droit de nature engendre nécessairement l'état de guerre, et ne peut donc s'exercer, le cas échéant, que sous le signe de la mort. Pour l'homme – être rationnel, c'est-à-dire qui dispose de la possibilité, inscrite dans sa propre nature, de se contraindre, de s'imposer, en vue de sa survie, une loi qui limite son droit naturel –, il n'est qu'une façon de sortir de cette situation proprement invivable, de vivre sans sentir constamment peser sur soi cette menace de mort, qui finalement s'avère pire que la mort elle-même. Il faut que tous les individus renoncent d'un commun accord à leur droit naturel et, par un engagement pris mutuellement, transmettent ce droit à un pouvoir souverain, qui devient par le fait même le dépo-

1. Pierre Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme. Dix leçons*, p. 62.

sitaire de toutes les libertés naturelles, dont il aura charge désormais d'assurer la coexistence pacifique en assujettissant tous les membres de la société aux mêmes lois civiles, que nul ne saurait violer sans le payer de sa vie.

Ainsi, le pouvoir politique, le pouvoir de Léviathan se trouve *artificiellement* institué grâce à la limitation de la liberté naturelle par la loi civile, à la soumission de la loi naturelle au droit positif du souverain[2]. Mais cette soumission, si l'on y réfléchit bien, n'est que l'ultime conséquence de la peur de la mort[3] ; si bien que, dans l'État, c'est encore et toujours la nature qui commande, c'est encore et toujours elle qui est invoquée à titre de justification dernière, et c'est sur elle, ou plutôt sur sa conception moderne, sur sa reconstruction rationnelle en tant que puissance que l'homme doit apprendre à dominer que, finalement, se fonde l'obéissance à la loi civile.

En dépit de la conscience que Marx avait de ses insuffisances et de l'apparente hostilité qu'il nourrissait à l'égard de son postulat individualiste, « l'individu égoïste », cette conception moderne du droit naturel n'en a pas moins exercé, selon nous, une forte emprise sur sa pensée. Quel est en effet le point de repère constant de la pensée marxienne, sinon la liberté absolue de l'individu naturel ? Mais, en regard des théoriciens modernes du droit naturel qui plaçaient cette liberté dans un état de nature antérieur à l'institution de l'ordre social, l'originalité de Marx va consister à projeter utopiquement la liberté naturelle de l'individu à la fin de l'histoire,

---

2. Ce n'est pas le lieu ici d'exposer dans sa complexité propre la genèse hobbienne du pouvoir. À ce sujet, le lecteur consultera avec profit la très éclairante présentation qu'en propose Pierre Manent (*op. cit.*, chap. III, p. 51-88) et qui aide à comprendre notamment ce qui, chez Marx, dans sa critique de la religion et dans sa déconstruction-reconstruction du pouvoir, est déjà impliqué dans l'artificialisme hobbien.

3. Pour Hobbes, on le sait, la guerre de tous contre tous est « the natural condition of mankind ». Or : « La raison humaine, constatant l'absurdité de cette guerre, va chercher les moyens de la paix. Plus précisément, ce qu'on appelle raison naît de cette nécessité éprouvée et reconnue par la passion : elle est la faculté d'inventer des moyens et de produire des effets. L'art politique nouveau sera le bon usage de cette faculté. Ce que Hobbes a porté au jour, c'est que les hommes, s'ils veulent être satisfaits, et comment ne le voudraient-ils pas, sont contraints à être intelligents. À cette raison instruite par la peur de la mort, à cette raison naissant de la peur de la mort, les termes mêmes du problème indiquent la solution » (Pierre Manent, *op. cit.*, p. 61).

à en faire le terme de l'histoire de la nature humaine, l'aboutissement nécessaire d'une longue querelle entre l'homme et la nature – entre l'homme et *sa* nature –, qui finissent par se réconcilier en une sorte de symbiose historiquement différée.

En fait, tout se passe comme si, du droit naturel moderne, Marx avait voulu sauver la prémisse individualiste de la conclusion anti-individualiste à laquelle le raisonnement de ses prédécesseurs paraissait vouloir, en toute logique, la condamner sans appel. Y réussit-il ? À s'en tenir à « la réduction des totalités » dont la répétition henryenne retrace les étapes (cf. I, chap. III), il semble que oui. Mais cette réduction soulève un problème qui ne concerne pas tant, selon nous, la valeur de vérité des critères épistémologiques et ontologiques qu'elle met en jeu, que les implications qui en découlent sur le plan éthico-politique, la pertinence de cette réduction en regard de la condition humaine de pluralité. Quel est le prix éthique et politique de cette réduction et de la vérité qu'elle prétend atteindre ? Que reste-t-il, en fait, des individus, de leur liberté d'action et de parole dès lors que, sous prétexte de les arracher à toute loi proprement politique, censée masquer fatalement la présence du Léviathan, on les soumet à la réduction immanentiste et vitaliste de Marx ?

Pour tenter de répondre à cette dernière question, revenons à la philosophie moderne du droit naturel. Marx trouve chez Hobbes, Rousseau, etc., une sorte de fondement naturel à son idéal d'émancipation totale de l'individu ; mais, en même temps, il maintient sa définition de l'homme comme être naturellement social. Comment parvient-il à accorder, à faire tenir ensemble ces deux exigences apparemment contradictoires ? Comment intégrer l'individu « naturel », tel que le conçoit la théorie du droit moderne, dans la société réelle ?

La réponse de Marx nous est déjà familière. En comprenant d'abord que cette antinomie, cette scission entre l'individu et la société n'existe que dans, par et pour la représentation, et qu'en réalité tout intérêt individuel porte d'emblée la marque du social :

> Pour parler un langage précis et prosaïque, les membres de la société civile ne sont pas des *atomes*. L'atome a pour propriété caractéristique de ne pas avoir de propriétés et de ne pas avoir, par conséquent, de relation, en raison de sa propre nécessité naturelle, avec d'autres êtres extérieurs à lui. L'atome *n'a*

pas de besoins, il *se suffit à lui-même* ; le monde, en dehors de lui, est le *vide* absolu, c'est-à-dire qu'il est sans contenu, sans signification, sans langage, justement parce que l'atome possède en lui-même toute plénitude. L'individu égoïste de la société civile a beau, dans sa représentation immatérielle et dans son abstraction exsangue, s'enfler jusqu'à l'*atome*, jusqu'à un être sans relations, se suffisant à lui-même, sans besoin, *absolument plein* et bienheureux : la malheureuse réalité sensible, quant à elle, ne se soucie point de l'imagination de cet individu que chacun de ses sens oblige à croire au sens qu'ont le monde et les individus extérieurs à lui ; du reste, son estomac profane est là et lui rappelle chaque jour que, loin d'être vide, le monde hors de lui est bien plutôt et à proprement parler ce qui remplit. Chacune des activités et des propriétés de son être, chacune de ses impulsions vitales devient un *besoin*, une *nécessité* qui change son *désir égoïste* en désir d'autres objets et d'autres hommes hors de lui (*SF*, 559).

Mais un désir socialement déterminé n'est pas pour autant un désir socialisé. En termes plus précis : que l'égoïsme ne soit qu'une chimère, une représentation par laquelle l'individu se dissimule la nature essentiellement objective et sociale de son propre désir en tant que besoin d'autres objets et d'autres individus, cela n'empêche nullement notre individu de continuer de se comporter dans la vie de tous les jours en « égoïste divin » et d'opposer à ce qu'il est ce qu'il croit être, sa représentation à sa réalité. Comment faire pour qu'il se comporte en individu socialisé, en être social, et qu'ainsi sa conduite soit conforme à son être ? Tel paraît bien être le problème majeur que Marx ait eu à affronter.

Ainsi, et quoiqu'il prenne bien soin de distinguer le social du politique et qu'il récuse l'idée d'un passage discontinu, sans transition sociale, de l'état de nature à l'État politique, Marx se heurte à la même difficulté que les théoriciens modernes du droit naturel : celle de fonder sa société idéale en prenant pour point de départ l'individu « naturel » de la société civile. Car bien que l'individu marxien soit, en principe, naturellement social, il ne l'est pas dans les faits ; en réalité, il reste mû par son seul intérêt individuel. Comment Marx prétend-il se sortir de cette difficulté ?

À première vue, à la manière artificialiste de ses prédécesseurs : en recourant à la notion de contrat. Sauf qu'ici le contrat

n'est plus cette origine politique absolue, ce mythe fondateur de l'histoire et de la société qui sert de fondement et de norme pour l'instauration et la préservation de l'ordre social. Seconde différence : le contrat n'engage pas tous les membres de la société. Chez Marx, le contrat se veut en quelque sorte l'émanation naturelle de conditions d'existence communes à un grand nombre d'individus et qui les constituent en un groupe d'intérêt distinct, en une classe sociale. Toutefois, la notion marxienne de contrat n'en garde pas moins une connotation mythique indéniable dans la mesure où le véritable pacte social pour Marx – celui que les prolétaires, réduits à l'extrême misère et n'ayant plus rien à perdre, se trouvent naturellement contraints de conclure entre eux contre la bourgeoisie qui les exploite – introduit une rupture fondamentale dans l'histoire, marque le passage de la préhistoire à l'histoire et jette les bases d'une société radicalement nouvelle, véritablement humaine, juste et égalitaire. C'est donc à bon droit qu'on a pu insister sur la présence de ce mythe du prolétariat dans la pensée de Marx ; il prolonge la notion mythique de contrat sur quoi repose la pensée politique moderne, tout en en redéfinissant l'usage. En effet, avec Marx on passe pour ainsi dire d'un usage régulateur à un usage constitutif révolutionnaire de la notion de contrat : le pacte entre prolétaires a pour fonction première de transformer le monde et, en définitive, d'affranchir l'humanité de toute misère, de libérer les hommes du fardeau de la nécessité. Plus encore, il va débarrasser à tout jamais les individus de l'obligation dans laquelle la pénurie, la division du travail et la propriété privée les avaient mis de contracter des alliances pour défendre leurs intérêts ou leurs privilèges.

Avons-nous quitté le terrain du droit naturel moderne ? Pas vraiment puisque le contrat entre prolétaires fait appel au même mécanisme mystérieux que celui par lequel on passe, chez Hobbes ou Rousseau, de l'individu au groupe. L'artifice contractuel par lequel les prolétaires acquièrent leur prétendue « conscience de classe » est un processus largement inconscient s'accomplissant sous l'effet d'une force obscure, d'une sorte de *ruse de l'intérêt* qui transforme une pluralité d'individus concurrents et opposés en un groupe homogène et unifié. Tout ce que l'individu, le prolétaire, apporte finalement dans la transaction, c'est sa force, laquelle, suivant la loi des grands nombres, saura bien s'imposer socialement et politiquement (dictature du prolétariat). En somme, le droit dérive de la

force, qui elle-même provient de l'intérêt, selon un mécanisme que Hobbes a fort bien décrit. Par cette dérivation, la société se trouve soumise à une politique artificialiste, le pouvoir est créé de toutes pièces par un pacte d'intérêt, c'est-à-dire *par la force même de l'intérêt*.

En désaccord avec Rousseau, selon qui les individus renonceraient volontairement, librement, à leur volonté particulière au bénéfice de la volonté générale, Marx se reconnaît davantage dans l'âpre logique de Hobbes :

> Si, comme Hobbes et d'autres, l'on fait de la force le fondement du droit, alors le droit, la loi, etc. ne sont que le symptôme, l'expression d'*autres* rapports sur lesquels repose la puissance de l'État. La vie matérielle des individus, qui ne dépend nullement de leur seule « volonté », leur mode de production et leurs relations sociales, qui se conditionnent réciproquement, constituent la base réelle de l'État et le restent à tous les stades où la division du travail et la propriété privée sont encore nécessaires, tout à fait indépendamment de la *volonté* des individus (*IA*, 1232).

Qu'on ne se méprenne pas toutefois : ce sont bien les individus qui sont au fondement du droit marxien, mais des individus définis exclusivement par leurs intérêts et leurs besoins, lesquels ne sont déterminés par les conditions sociales que parce que celles-ci sont communes à un grand nombre d'individus. Parlant des détenteurs du pouvoir, Marx écrit :

> Leur domination personnelle doit se constituer en même temps comme domination d'une moyenne, et elle repose sur des conditions d'existence qui se développent et qui sont communes à un grand nombre d'entre eux (*IA*, 1233).

Mais comment passe-t-on au juste d'une domination personnelle à la domination d'une moyenne ? Comment d'individuelle la force se change-t-elle en force sociale, si l'on doit admettre, avec Marx, que les individus sont « naturellement » isolés et concurrents ? Nous connaissons la réponse : en fonction de l'intérêt que chaque individu trouve *pour lui-même* à s'associer avec d'autres individus vivant dans des conditions matérielles semblables. Soit ; mais comment va s'effectuer ce passage des intérêts individuels aux intérêts communs, de l'individu à la classe, si ce passage, si l'association entre

les individus doit s'accomplir indépendamment de leur volonté comme le prétend Marx ? Et par quelle magie des intérêts vont-ils pouvoir acquérir, sous la forme d'intérêts communs, une autonomie telle qu'ils parviendront à dissimuler ce qu'ils sont réellement, c'est-à-dire des intérêts individuels, et à se représenter et se justifier idéalement comme intérêts communs, voire comme intérêts de tous les membres de la société, rendant par là même possible l'existence d'un État et d'une légitimité politique ? Dans la critique qu'il adresse à Stirner, Marx se penche sur ce problème et prétend le résoudre :

> D'où vient que les intérêts personnels se transforment toujours, en dépit des personnes, en intérêts de classe, en intérêts communs, qui se rendent indépendants vis-à-vis des personnes individuelles ; que dans cette indépendance, ils prennent la forme d'intérêts *généraux*, puis entrent comme tels en opposition avec les individus réels ; et que, déterminés en tant qu'intérêts *généraux* dans cette opposition, ils puissent apparaître à la conscience comme intérêts *idéaux*, voire religieux et sacrés ? D'où vient que, prise dans cette transformation des intérêts personnels en intérêts indépendants, en intérêts de classe, l'attitude personnelle des individus doive se faire chose, s'aliéner ; qu'elle existe simultanément sans l'individu, telle une puissance indépendante de lui, produite par le commerce humain ; qu'elle se transforme en rapports sociaux, en une série de puissances qui le déterminent, le subordonnent et lui apparaissent ainsi, dans son imagination, comme des puissances « sacrées » ? Si Sancho avait compris que, au sein de certains *modes de production*, naturellement indépendants de la volonté des hommes, des puissances pratiques étrangères, indépendantes non seulement des individus singuliers, isolés, mais encore de leur ensemble, s'élèvent toujours au-dessus des hommes, il pouvait lui être assez indifférent que ce fait fût représenté religieusement ou que l'égoïste, dont l'imagination projette tout au-dessus de lui, se figurât au contraire qu'il n'admet rien au-dessus de lui. Sancho serait alors vraiment redescendu du royaume de la spéculation dans celui de la réalité, passant de ce que les hommes s'imaginent être à ce qu'ils sont, de ce qu'ils se représentent à ce qu'ils font et doivent faire dans des circonstances déterminées. Ce qui lui paraît être un produit du *penser*, il l'aurait conçu comme un produit de la vie (*IA*, 1201-1202).

La réponse de Marx nous semble poser plus de questions qu'elle n'en résout. Elle se heurte d'abord à une difficulté d'ordre logique. En effet, pour expliquer comment des intérêts individuels se transforment en intérêts de classe, Marx suppose cela même qui, selon lui, fait problème dans cette transformation, à savoir ces « puissances sacrées » produites par l'imagination qui, après avoir été dénoncées comme telles, sont subrepticement réintroduites par lui sous forme de « puissances pratiques étrangères [qui] s'élèvent toujours au-dessus des hommes ». Marx nous demande d'accepter comme un fait évident que ces puissances pratiques, hétérogènes à la conscience et appartenant à ce qu'il appelle la vie, produisent de la pensée, des représentations. L'axiome est celui-ci : *La vie a ses propres intérêts, qui s'expriment à travers des idées.* Or, entériner cet axiome revient à en accepter du même coup le double paradoxe, à savoir que, bien que la vie et la conscience correspondent à deux structures absolument hétérogènes et incomparables, il serait néanmoins possible d'inférer de la connaissance de la première celle de la seconde, à condition bien entendu, second paradoxe, que ce savoir de la vie ne soit pas issu de la conscience mais de la vie elle-même, qu'il ne soit pas un savoir acquis par une activité de la conscience, mais un savoir parfaitement immanent qu'a la vie d'elle-même. Mais comment un savoir parfaitement immanent peut-il se transcender ? Comment la vie se fait-elle conscience de la vie, comment se projette-t-elle en conscience d'elle-même à travers l'homme, par quelle logique, par quelle nécessité surtout, si elle doit être conçue comme radicalement indépendante de « la volonté des hommes » et finalement autosuffisante ? (Comment, en effet, sinon parce que la vie de l'homme est irréductible à la vie, à la vie au sens de Marx qui s'identifie à un processus naturel ?)

C'est sur de tels paradoxes implicites et insolubles, sur ces apories que repose finalement la conception marxienne du droit, qui réintroduit et présuppose constamment l'élément abstrait et artificiel – quelque chose comme une ruse de l'intérêt ou de la vie – dont Marx n'a pourtant de cesse de dénoncer la présence chez les autres penseurs. Mais n'est-ce pas là, en définitive, la nécessaire rançon d'une réflexion qui commence par poser les intérêts individuels au fondement de la vie collective !

Ces remarques vont nous permettre de consolider notre hypothèse selon laquelle il existerait un lien d'implication au moins

indirect entre le marxisme totalitaire et l'échec de Marx à pénétrer dans le cercle, à dégager la structure d'anticipation du comprendre en jeu dans la causalité circulaire. Sous-jacente à l'opposition méthodologique individu-société, cette structure exprime l'appartenance de l'individu à l'histoire, appartenance qui contient en elle-même un élément de distance. Nous nous référons ici à l'interprétation que Paul Ricœur a donnée de la *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* de Gadamer, expression que le philosophe français traduit mot à mot par la « conscience-de-l'histoire-des-effets » et définit comme « la conscience d'être exposé à l'histoire et à son action, et ce d'une manière telle qu'on ne peut pas objectiver cette action sur nous parce qu'elle fait partie intégrante du phénomène historique lui-même[4] ». Sans remettre en question la réhabilitation du préjugé, de l'autorité et de la tradition caractéristique de l'herméneutique romantique, Ricœur insiste cependant sur le fait que la distance historique, bien loin d'être un obstacle à cette *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*, en est plutôt la condition, « le jeu de la différence [étant] inclus dans la mise en commun[5] ». Par là sont récusées l'opposition méthodologique individu-société et les solutions auxquelles elle donne lieu aussi longtemps qu'on la prend pour point de départ.

C'est en ce sens que nous considérons la causalité circulaire marxienne comme un échec. Elle l'est dans la mesure où elle continue à supposer, lors même qu'elle prétend la résoudre et la surmonter, la dichotomie entre l'individuel et le social. Elle l'est parce qu'elle correspond à une solution artificielle, ou artificialiste, au problème du rapport entre l'individu et sa société, entre l'individu et son histoire. Faute d'avoir su explorer le cercle et reconnaître la dialectique de la participation et de la distanciation qui en est le pivot, Marx en a été réduit à postuler arbitrairement l'identité de l'individu et de la société, quitte à chercher ensuite, par son inscription dans un programme révolutionnaire, à *construire* cette identité, à forger par la force et par la violence une identité sans distance, sans cette distance pourtant constitutive de la conscience historique. Pour Marx, la distance impliquée dans le problème de la « génération », dans la rela-

---

4. Paul Ricœur, « La tâche de l'herméneutique », dans *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture*, p. 199, repris dans *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*.

5. *Ibid.*, p. 200.

tion entre l'individu et ses conditions historico-sociales, est synonyme de fausse conscience, d'aliénation ; aussi doit-elle être surmontée à tout prix, afin qu'advienne le règne de l'identité et de la transparence sociales des individus.

Au lieu de chercher, comme on l'a fait si souvent et si inutilement, les causes du totalitarisme marxiste dans une falsification quelconque de la doctrine marxienne de l'État, peut-être y gagnerait-on à considérer le fléau totalitaire comme le choc en retour, sur les individus eux-mêmes, de l'individualisme naturaliste sur l'assise duquel Marx a voulu édifier, *artificiellement*, le communisme. En d'autres termes (ceux de Louis Dumont), le totalitarisme pourrait être conçu comme le résultat du « projet artificialiste mis en face de l'expérience », ou encore comme « une maladie de la société qui résulte de la tentative, *dans une société où l'individualisme est profondément enraciné, et prédominant, de le subordonner à la primauté de la société comme totalité*[6] ».

Dans cette perspective, du jugement de Michel Henry voulant que les principes de la pensée marxienne, les « *individus vivants* », seraient à même de fournir une explication à l'échec des régimes marxistes (cf. I, 33), il faudrait prendre le contre-pied : les individus vivants de Marx n'étant plus cette réalité essentielle dont la mise entre parenthèses ou la réduction sociologique par le marxisme devait nécessairement, une fois celui-ci au pouvoir, conduire au totalitarisme, mais au contraire le principe abstrait et réducteur qui, appliqué par le marxisme à la société, servira à y légitimer la terreur et la persécution systématique des individus, obligés, sous peine de mort, de se conformer à « ce qu'ils sont », c'est-à-dire à ce que l'on voudrait qu'ils soient selon l'idée que l'on s'en fait : ni plus ni moins que des « *individus vivants* ».

Abstraits de leur culture, de leurs croyances, de tout ce qui intervient du dehors pour donner cohérence et valeur à l'existence ; soustraits à cet univers de représentations idéologiques, religieuses, morales sur lesquelles ils ont cru, illusoirement, pouvoir fonder la vérité et la signification de leurs actions, les individus sont

---

6. Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme*, p. 95-96 et 141. Le passage mis en italique par l'auteur est repris de l'un de ses précédents ouvrages, *Homo æqualis*, p. 21-22.

renvoyés à eux-mêmes, à leur essence vivante. La vie, la praxis, ne suppose aucun sujet individuel ou collectif ; elle est cette nécessité à laquelle l'homme, en sa qualité d'être vivant, se trouve astreint ; elle est ce métabolisme naturel qui le constitue originairement comme organisme fonctionnel et dont on pourrait, selon une suggestion de Marx, retracer la genèse historique :

> Darwin a attiré l'attention sur l'histoire de la *technologie naturelle*, c'est-à-dire sur la formation des organes des plantes et des animaux considérés comme moyens de production pour leur vie. L'histoire des organes productifs de l'homme social, base matérielle de toute organisation sociale, ne serait-elle pas digne de semblables recherches ? [...] La technologie met à nu le mode d'action de l'homme vis-à-vis de la nature, le processus de production de sa vie matérielle, et, par conséquent, l'origine des rapports sociaux et des idées ou conceptions intellectuelles qui en découlent (*Le Capital*, Pl. I, 915, note a).

De ce point de vue *technologique*, qui est le sujet de la production et donc de l'histoire ? À proprement parler, ni l'individu isolé, ni les individus agglomérés et constitués en groupe ; le sujet c'est « l'homme social ». Pas un homme, pas des hommes, mais ce processus naturel auquel tous les hommes obéissent nécessairement, et que Marx, dans les Manuscrits de 44, désigne comme un « mouvement circulaire » :

> tu ne dois pas considérer un seul aspect, la progression à l'infini, avec son train de questions : qui a engendré mon père, qui a engendré mon grand-père ?, etc. Tu dois aussi retenir le mouvement circulaire, sensible et palpable, de cette progression, par quoi, restant toujours sujet, l'homme se répète lui-même dans la procréation (*M44*, 88-89).

Prétendre comme Michel Henry qu'à partir de 1845 Marx rompt avec l'humanisme de sa jeunesse, que « dans les textes de la maturité, Marx ne parlera plus jamais de l'homme ni de l'essence de l'homme, mais seulement et toujours de l'individu vivant » (I, 92), cela nous semble finalement de peu d'importance en regard du fait qu'avant ou après 1845 la réalité pour Marx n'est jamais l'individu en tant que personne morale ou acteur politique, n'est jamais l'être singulier et irremplaçable que chacun est de par le fait de la natalité, « dans lequel, dit Arendt, s'enracine ontologiquement la faculté d'agir » (*CHM*, 278). Paradoxalement, en même temps

qu'il vise utopiquement l'émancipation totale de l'individu, Marx en est réduit, en raison de son postulat immanentiste-naturaliste, à dissoudre l'individu dans le « mouvement circulaire » ou cyclique de la vie, au sein duquel les individus vivants se suivent anonymement comme les maillons d'une longue chaîne : celle de l'espèce humaine. Ce mouvement, on peut toujours le taxer de vicieux et, comme l'exige la répétition ontologique henryenne, le reléguer au second plan, au plan ontique de la réflexion de Marx. Sauf que c'est sur lui que repose l'anthropologie marxienne, que c'est à lui, et à l'identité naturelle de l'individu et du genre qu'il implique, que Marx demande d'assumer la fonction téléologique jadis dévolue à Dieu.

Il n'est qu'une façon, selon nous, de mettre en question ce mouvement et cette identité sans pour autant retomber, à l'exemple de M. Henry, dans la dichotomie du subjectif et de l'objectif, dans l'hétérogénéité ontologique absolue de l'individualité et de la socialité : c'est de faire fond sur cette dialectique de l'appartenance et de la distance dont nous avons parlé et que Ricœur désigne comme la « structure ontologique indépassable [...] qui affleure au plan méthodologique sous les apparences du cercle [...], structure que Heidegger appelle la *pré-compréhension*[7] ».

Tenir pour réelle une telle structure eût impliqué de la part de Marx d'abord qu'il renonçât à sa revendication d'immanence absolue de l'homme « en chair et en os », puis qu'il reconnût, sous-jacente à l'usage idéologique auquel peut se prêter l'activité symbolique, l'existence d'un symbolisme culturel constituant qui donne forme à l'expérience et qui, un peu à la manière de ce que sont les codes génétiques pour la vie animale, fournissent des règles d'interprétation à l'égard des actions singulières. Dans un texte remarquable sur l'idéologie, Claude Lefort a relevé cette grave lacune de la pensée marxienne : « Ce qui nous paraît [...] marquer la limite de la pensée de Marx, c'est qu'il traite du processus de la représentation comme s'il s'engendrait dans les aventures de la coopération et de la division, comme si cette réalité se déterminait au niveau naturel du travail. Ainsi ne pouvait-il que s'exposer à confondre l'ordre de l'idéologique et celui du symbolique, à réduire à la projection des conflits « réels » dans l'imaginaire le discours mythologique, reli-

7. Paul Ricœur, « La tâche de l'herméneutique », *art. cit.*, p. 193-194.

gieux, politique, juridique, etc., finalement à faire déchoir les repères de la loi et du pouvoir au plan empirique, à les convertir en « produits » sociaux[8]. »

La portée de la confusion et de la réduction que dénonce ici Lefort est claire. Il existerait, selon Marx, une société humaine indépendamment de l'interprétation qu'en font les hommes. Que ce que trouvent « les individus qui arrivent » ne se réduise pas seulement aux « conditions de production qui sont justement les conditions mêmes de leur vie » (Henry), mais ressortisse d'abord, et nécessairement, à une certaine interprétation collective de ces conditions qui a été faite avant eux (interprétation qui constitue à proprement parler la culture) et qui fonde la possibilité même de leur existence historique, et finalement de toute histoire, voilà précisément ce qu'excluent radicalement la critique marxienne de l'idéologie et la définition de la réalité qui la commande.

Le cercle de la production

Non que Marx récuse toute forme de dépendance du présent à l'égard du passé. Mais cette dépendance, il la conçoit dans le cercle étroit de la production, comme un processus naturel de production de l'homme par l'homme en fonction duquel il n'y a pas lieu de distinguer entre la vie individuelle et la vie sociale, entre l'individu et l'espèce. Ce que les générations se transmettent les unes aux autres,

---

8. Claude Lefort, « L'ère de l'idéologie », *Encyclopædia universalis*, vol. 17, p. 79. Cette confusion de l'idéologique et du symbolique chez Marx est étroitement liée à sa conception matérialiste du langage, telle qu'elle s'exprime par exemple dans le passage suivant de *L'idéologie allemande* : « Dès l'origine, l'« esprit » est frappé par la malédiction d'être « entaché » de la matière, qui emprunte ici la forme de couches d'air agitées, de sons, bref la forme du langage. Le langage est aussi vieux que la conscience – il *est* la conscience réelle, pratique, aussi présente pour les autres hommes que pour moi-même, et, comme la conscience, le langage naît du seul besoin, de la nécessité du commerce avec d'autres hommes » (Pl. I, 1061). Paul Ricœur avait donc parfaitement raison d'écrire : « Chez Marx et les sociologues voisins, la pensée est reconnue seulement en tant que facteur de domination ; la puissance radicale de questionner est sacrifiée à son « poids » social ; elle est projetée sur le plan où l'homme produit par le travail ; il n'y a plus dès lors de problèmes spécifiques du discours humain, ni comme parole instituant des significations, ni comme logos universel s'emparant de la parole de l'homme » (*Histoire et vérité*, p. 65).

c'est essentiellement le résultat accumulé du travail productif de l'humanité, un certain état des forces productives donc. Dans une lettre à Annenkov du 28 décembre 1846, Marx insiste sur le fait que

> toute force productive est une force acquise, le produit d'une activité antérieure. Ainsi, les forces productives sont le résultat de l'énergie pratique des hommes, mais cette énergie elle-même est circonscrite par les conditions dans lesquelles les hommes se trouvent placés, par les forces productives déjà acquises, par la forme sociale qui existe avant eux, qu'ils ne créent pas, qui est le produit de la génération antérieure. Par ce simple fait que toute génération postérieure trouve des forces productives acquises par la génération antérieure, qui lui servent comme matière première pour de nouvelles productions, il se forme une connexité dans l'histoire des hommes, il se forme une histoire de l'humanité, qui est d'autant plus l'histoire de l'humanité que les forces productives des hommes et, en conséquence, leurs rapports sociaux, ont grandi. Conséquence nécessaire : l'histoire sociale des hommes n'est jamais que l'histoire de leur développement individuel, qu'ils en aient la conscience ou qu'ils ne l'aient pas. Leurs rapports matériels forment la base de tous leurs rapports. Ces rapports matériels ne sont que les formes nécessaires dans lesquelles leur activité matérielle et individuelle se réalise (Pl. I, 1439-1440).

Que faut-il comprendre dans ce texte de 1846 du rapport entre l'individu et la société ? Rien d'autre que ce que Marx disait deux années plus tôt dans le Troisième Manuscrit, à savoir que,

> de même que la société crée l'homme en tant qu'homme, de même elle est créée par lui (*M44*, 81).

Commentant ce passage, Louis Dumont écrit que « la nature sociale de l'homme est exprimée en disant que la société produit l'homme et l'homme la société [...] Le processus, ajoute-t-il, est empiriquement cyclique, mais logiquement linéaire. La société est plutôt le sous-produit, si important soit-il pour eux, du « besoin et de l'égoïsme » des hommes individuels. L'homme est un être social empiriquement, mais cela est l'effet de sa constitution primaire comme individu[9]. »

---

9. Louis Dumont, *Homo æqualis*, p. 255.

En d'autres mots, l'individu humain est un être de besoins et la société n'est pour Marx que le rapport nécessaire que les individus sont forcés d'établir entre eux dans leur recherche commune pour satisfaire leurs besoins. Ou encore : c'est pour autant qu'il doit produire ses moyens d'existence, pour autant qu'il vit donc, que l'homme individuel est en même temps, et indissolublement, un être social et politique.

> Voyons donc les faits : des individus déterminés, exerçant une activité productive déterminée, nouent des relations sociales et politiques déterminées. L'observation empirique doit, dans chaque cas particulier, faire ressortir empiriquement et sans aucune mystification ni spéculation le lien de la structure sociale et politique avec la production. La structure sociale et l'État se dégagent constamment du processus vital d'individus déterminés – non pas tels qu'ils peuvent apparaître dans leur propre imagination et dans celle d'autrui, mais tels qu'ils sont *en réalité*, c'est-à-dire tels qu'ils œuvrent, produisent matériellement (*IA*, 1055-1056).

Processus vital « empiriquement cyclique, mais logiquement linéaire », comme dit Louis Dumont. Logiquement linéaire, c'est-à-dire qui est garant d'un progrès et d'une fin heureuse, à l'image de toute bonne philosophie moderne de l'histoire... Le mot clef est *production* ; il donne la solution au problème du rapport entre l'individu et la société. L'individu produit la société et, réciproquement, la société produit l'individu. Nulle antériorité logique ou ontologique d'un terme par rapport à l'autre ; car la thèse ne réside ni dans le sujet ni dans le prédicat, mais dans la copule, dans la production. Hypostase de la production, en laquelle viennent se résorber l'identité des individus aussi bien que celle des sociétés :

> La religion, la famille, l'État, le droit, la morale, la science, l'art, etc., ne sont que des modes particuliers de la production et tombent sous sa loi universelle (*M44*, 80).

Cette loi générale de la production sous laquelle Marx subsume tous les aspects de l'existence individuelle et collective est une loi économique fondamentale, métaéconomique si l'on veut, puisque avec Marx le concept de production acquiert un statut sans précédent, une portée telle que ce n'est ni plus ni moins qu'à l'acception première du verbe « produire », au rêve démiurgique de créer, qu'il renvoie implicitement. À l'époque moderne, ce rêve de

créer revêt une forme particulière, relative à un nouveau type de rapport qui s'établit entre l'homme et le monde, à cette action « extra-mondaine » de l'homme sur le monde, dont on pourrait, selon la suggestion de Louis Dumont (qui se fait ici l'écho de Max Weber) faire remonter l'origine au calvinisme : « On peut contraster la participation active de Calvin en Dieu avec la participation traditionnelle, contemplative, qui est encore celle de Luther. Il semblerait qu'au lieu de trouver dans un autre monde le refuge qui nous permet de nous débrouiller tant bien que mal avec les imperfections de celui-ci, nous ayons décidé d'incarner nous-mêmes cet autre monde dans notre action décidée sur celui-ci. Et voilà, ce qui est d'une immense importance, *le modèle de l'artificialisme moderne en général*, l'application systématique aux choses de ce monde d'une valeur extrinsèque, imposée. Non pas une valeur tirée de notre appartenance au monde, de son harmonie ou de notre harmonie avec lui, mais une valeur enracinée dans notre hétérogénéité par rapport à lui : l'identification de notre volonté avec la volonté de Dieu (Descartes : l'homme se rendra « seigneur et maître de la nature »). La volonté ainsi appliquée au monde, la fin recherchée, le motif ou le ressort profond de la volonté sont étrangers. Autrement dit, ils sont extra-mondains. L'extra-mondanité est maintenant concentrée dans la volonté individuelle[10]. »

La conscience moderne, dont Descartes a jeté les fondements métaphysiques, épistémologiques et anthropologiques, consacre à la fois la conquête et la perte du monde. Conquis en sa vérité, comme res extensa, comme chose soumise à la raison claire et distincte, de même qu'à l'expérimentation scientifique contrôlée et à la manipulation technicienne, le monde est perdu en sa pertinence, en sa signification symbolique pour l'homme. Et plus le monde deviendra objet pour la conscience, moins il s'offrira à l'homme comme son séjour, sa maison. Il semble cependant que ce ne soit qu'à ce prix que l'humanité moderne ait pu « progresser », percer à jour les lois de la nature et intervenir efficacement sur elle. Mais le tribut payé fut plus lourd encore si l'on songe que la science n'a pas tenu la promesse ultime que l'homme avait mise en elle ; alors qu'il en attendait la réponse à la question de son sens et de sa destinée dans un univers

10. Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme*, p. 63-64.

ramené à la mesure de l'entendement humain, la domination croissante de l'Objet n'a au contraire cessé d'éloigner le Sujet de lui-même, d'élargir le fossé entre la pensée et la vie, entre l'esprit et le corps, entre la vérité et le sens, entre la philosophie et la science, entre l'individu, conçu comme indépendant et libre, et le fait évident de sa dépendance à l'égard de la société. D'où la dénonciation par Marx de l'aliénation humaine, de la séparation de l'homme d'avec lui-même, et le remède infaillible, naturaliste, qu'il prescrit pour guérir l'homme moderne de son mal, pour mettre fin à son dédoublement pathologique.

L'unité de l'homme avec la nature est, on le sait, le thème central des Manuscrits de 44. Or ce thème, loin d'être, ainsi que le prétend Michel Henry, écarté à partir des *Thèses sur Feuerbach* au bénéfice d'une philosophie de la subjectivité corporelle de l'individu vivant, nous semble plutôt faire l'objet d'un approfondissement progressif ou, pour mieux dire, d'un réinvestissement constant dans une recherche que Marx voudra de plus en plus conforme à l'esprit des sciences modernes de la nature et, par le fait même, exclusive de toute abstraction philosophique ; une recherche à travers laquelle Marx va s'affirmer comme ce « Darwin de l'histoire » qu'il était d'abord aux yeux d'Engels.

Osons un rapprochement que d'aucuns jugeront incongru, sinon blasphématoire. Il nous est suggéré par Simone Weil qui, pour montrer le « courage intellectuel et [la] clairvoyance » de Hitler, cite le passage suivant de *Mein Kampf* : « L'homme ne doit jamais tomber dans l'erreur de croire qu'il est seigneur et maître de la nature... Il sentira dès lors que dans un monde où les planètes et les soleils suivent des trajectoires circulaires, où des lunes tournent autour des planètes, où la force règne partout et seule en maîtresse de la faiblesse, qu'elle contraint à la servir docilement ou qu'elle brise, *l'homme ne peut pas relever de lois spéciales*[11]. »

Commentant cette déclaration de Hitler, Simone Weil écrit ceci : « Hitler a très bien vu l'absurdité de la conception du XVIIIe siècle encore en faveur aujourd'hui, et qui d'ailleurs a déjà sa racine

11. Simone Weil, *L'enracinement*, p. 305 et 302 ; l'italique dans le passage de *Mein Kampf* est de nous.

dans Descartes. Depuis deux ou trois siècles on croit à la fois que la force est maîtresse unique de tous les phénomènes de la nature, et que les hommes peuvent et doivent fonder sur la justice, reconnue au moyen de la raison, leurs relations mutuelles. C'est une absurdité criante. Il n'est pas concevable que tout dans l'univers soit absolument soumis à l'emprise de la force et que l'homme puisse y être soustrait, alors qu'il est fait de chair et de sang et que sa pensée vagabonde au gré des impressions sensibles. Il n'y a qu'un choix à faire. Ou il faut reconnaître à l'œuvre dans l'univers, à côté de la force, un principe autre qu'elle, ou il faut reconnaître la force comme maîtresse unique et souveraine des relations humaines aussi[12]. »

Certes, Hitler n'était ni un intellectuel ni un savant. Pourtant, Weil exagère à peine en disant que sa politique fut la mise en application systématique et rigoureuse de la conception moderne de la science. Avec les résultats que l'on sait. Marx, lui, philosophe majeur, témoignait un intérêt admiratif pour la science de son époque, qu'il connaissait d'ailleurs très bien et au progrès de laquelle il n'avait d'ambition que de contribuer en pliant à sa logique le domaine des affaires humaines. Peu sensible à la spécificité épistémologique de ce domaine, persuadé qu'il était justiciable des mêmes méthodes que celles qui avaient fait leurs preuves dans l'étude de la nature, Marx avait en commun avec l'utilitarisme de son époque « la supposition d'un merveilleux petit mécanisme au moyen duquel la force, en entrant dans la sphère des relations humaines, devient productrice automatique de justice[13] ».

Fidèle en cela à la grande Idée de Hegel, Marx nomme cette force Histoire. C'est en elle et par elle qu'adviendront l'égalité et la liberté parmi les hommes ; non plus cependant, comme chez Hegel, par la médiation du Concept dans l'Histoire, mais selon une évolution naturelle de l'espèce humaine. Encore une fois, Engels ne se trompait pas qui voyait en Marx le Darwin de l'histoire. C'est d'ailleurs avec enthousiasme que Marx, sitôt après avoir lu *De l'origine des espèces*, confie dans une lettre à son ami et collaborateur qu'il vient de trouver « le livre qui renferme le fondement biologique

---

12. *Ibid.*, p. 303-304.

13. *Ibid.*, p. 304-305.

de notre théorie », puis, dans une autre lettre, à Lassalle cette fois, déclare qu'il détient la « base biologique de la lutte des classes dans l'histoire[14] ».

Mais Marx n'aura pas attendu Darwin pour se prononcer en faveur d'une conception naturaliste de l'histoire humaine. Celle-ci, on le sait, est au centre des Manuscrits de 44, comme elle se trouve également, et quoi qu'en dise M. Henry, au cœur de la polémique de *L'idéologie allemande*, où Marx dénonce l'ancienne théorie de l'histoire qui excluait de celle-ci les relations des hommes avec la nature et opposait nature et histoire, ou encore s'en prend à Feuerbach qui, pour avoir conçu la nature comme quelque chose d'extérieur à l'homme, s'est par le fait même condamné à « ne [parler] jamais du monde des hommes » (Pl. III, 1076). Feuerbach, dit Marx, idéalise la nature, sépare son existence de celle des hommes sous prétexte que ceux-ci ne l'ont « pas encore soumise à leur pouvoir », sans tenir compte du fait que,

> à chaque nouvelle invention, à chaque progrès de l'industrie, l'homme arrache une nouvelle parcelle à ce domaine, et le terrain propice aux exemples rappelés par Feuerbach se rétrécit de plus en plus (*IA*, 1077).

Adoptant une attitude « contemplative » à l'égard de la nature, Feuerbach fait de celle-ci une réalité stable, immuable, alors qu'elle est essentiellement activité, production, mouvement, fécondité. Son erreur, c'est

> de ne pas venir à bout, en dernier ressort, de cette réalité sans la considérer avec les « yeux », c'est-à-dire avec les « lunettes » du *philosophe* [...] Il ne voit pas que le monde sensible qui l'entoure n'est pas une chose donnée immédiatement et de toute éternité, toujours semblable à elle-même, mais le produit de l'industrie et des conditions sociales, et ce au sens de produit historique, de résultat de l'activité de toute une suite de générations dont chacune, s'élevant sur les épaules de la précédente, continue à développer son industrie et son commerce, et modifie son ordre social en fonction du changement des besoins (*IA*, 1078).

---

14. Cité par Maximilien Rubel, *Pages de Karl Marx pour une éthique socialiste*, tome I : *Sociologie critique*, p. 77.

Quant à la question de l'existence en soi de la nature, tout à fait remarquable est la manière dont Marx, quelques lignes plus loin, l'écarte :

> [...] sans doute, la priorité de la nature extérieure subsiste ; sans doute, tout cela [la production de la nature par l'homme] ne s'applique aucunement aux premiers hommes créés par *generatio æquivoca* ; mais cette distinction n'a de sens que dans la mesure où l'on considère l'homme comme distinct de la nature (*IA*, 1079)[15].

Le cercle est parfait : certes l'homme produit la nature, mais l'homme étant lui-même un être de la nature, c'est bien celle-ci qui a le dernier mot dans l'affaire, c'est la nature qui, dans la production humaine de la nature, se produit elle-même contre elle-même. Pour bien saisir l'attitude de Marx à l'égard de la nature, il nous paraît indispensable de la situer dans la perspective du changement radical de l'idée de nature qui commence à se faire jour au XVIe siècle, et dont Ernst Cassirer a fort bien décrit et analysé l'esprit. « La nature est élevée jusqu'à la sphère du divin, elle semble absorbée par son infinité, mais d'autre part, elle représente, justement, l'individualité, l'être propre, l'être singulier des objets. Et c'est également sur cette puissance distinctive qui rayonne de chaque chose comme d'un centre de force particulier que repose sa valeur indéniable, la « dignité » qu'elle revendique dans la totalité de l'être. Sous le nom de « nature », on entend désormais tout cela à la fois : il signifie bien d'abord l'ordonnance de toutes les parties à l'égard de l'Un, de la totalité de l'activité et de la vie qui les enveloppe toutes, pourtant cette ordonnance n'est plus désormais une simple subordination car la partie n'est pas seulement dans le tout, elle *s'affirme* également contre ce tout[16]. »

Cette affirmation de l'homme-nature contre la nature sous-tend l'anthropologie marxienne. Aussi bien toute question que

---

15. Pour Jean Granier, c'est dans la position de Marx vis-à-vis de la nature que se révèle « le sens profond de l'athéisme marxien : avant d'être le refus d'un Dieu personnel [...], il est le refus du divin en général – la contestation de ce qui en l'homme l'incite à se comprendre à travers une grandiose symbolique de la nature ; il est une entreprise méthodique de désacralisation de la nature, avec pour compensation la déification de la praxis humaine » (*Penser la praxis*, p. 92).

16. Ernst Cassirer, *La philosophie des lumières*, p. 86.

l'homme se pose sur la nature le ramène-t-elle nécessairement à lui-même, à la réalisation intégrale de la nature en lui, réalisation dont « l'industrie » est l'agent historique. Ainsi, dira Marx,

> l'importante question des rapports entre l'homme et la nature [...], question qui a fait naître tant d'« ouvrages d'un sublime insondable » sur la « Substance » et la « Conscience de soi », s'évanouit d'elle-même si l'on comprend que la fameuse « unité de l'homme et de la nature » a existé de tout temps dans l'industrie ; qu'elle a existé sur un mode différent à chaque époque et selon que l'industrie y était plus ou moins développée ; et qu'il en sera de même du « combat » de l'homme avec la nature, jusqu'au jour où le développement de ses forces productives se fera sur une base correspondante (*IA*, 1078-1079).

Non seulement y a-t-il chez Marx, comme l'a souligné Louis Dumont, prédominance de la relation de l'homme à la nature sur la relation des hommes entre eux, mais on peut même dire que celle-ci se résorbe entièrement dans celle-là, l'autre homme n'étant plus en somme que la médiation de mon besoin naturel, non pas une fin en soi mais le simple moyen par lequel, progressivement, l'homme générique s'autoproduit. Le facteur déterminant dans le travail n'est pas les rapports que les hommes y instaurent entre eux ; c'est la relation privilégiée de l'homme à la nature que le travail exprime et qui se vérifie magistralement dans la science, la technique et l'industrie modernes, relation privilégiée dont Marx fait dépendre du reste l'établissement de rapports transparents entre les consciences.

Cette dissolution de la socialité et de l'historicité de l'homme dans sa naturalité donne la solution au problème auquel se heurte constamment la lecture de Louis Dumont, qui n'arrive pas à comprendre comment il se fait que Marx, après avoir « insisté, contre l'économiste, sur la nature sociale de l'homme, [...] ne prend pas la société comme le sujet réel du processus de production, mais [...] suit les économistes en rapportant tout au sujet individuel[17] ». Tout le problème vient de ce que Louis Dumont – qui reste tributaire de la tradition sociologique durkheimienne pour laquelle la réalité d'une société est constituée par sa conscience collective – ne saisit pas

17. Louis Dumont, *Homo æqualis*, p. 187.

le sens spécifique, naturaliste, que prend le mot « société » chez Marx. Dans la perspective marxienne, il n'y a de rien de contradictoire à insister sur la nature sociale de l'homme tout en continuant à faire de l'individu le sujet de la production puisque, intrinsèquement, l'homme est identiquement un être individuel et un être social, un individu empirique et un membre de l'espèce humaine. Être social, l'homme ne l'est pour Marx que pour autant qu'il appartient à l'espèce humaine et à la « société » qu'elle forme naturellement, société dont il est dit, dans le Troisième Manuscrit de 44, qu'elle constitue

> *l'unité essentielle et parfaite de l'homme avec la nature, la vraie résurrection de la nature, le naturalisme accompli de l'homme et l'humanisme accompli de la nature* (*M44*, 81 ; l'italique est de nous).

Sans doute est-il vrai de dire, comme Maximilien Rubel, qu'« en identifiant « histoire » et « nature », Marx ne craint pas le piège d'un positivisme anthropomorphique » puisqu'« il identifie non pas des « choses » mais des réalités soumises au génie prométhéen de l'espèce humaine[18] ». Mais tout le problème, philosophique, que Rubel prend soin comme à son habitude de ne pas soulever, est que ce « génie prométhéen de l'homme », Marx le situe dans sa force de travail, qui fut toujours considérée, avant l'époque moderne, comme l'expression même de la contrainte imposée à l'homme, comme cette nécessité à laquelle il est soumis ainsi que tout animal et qui, par conséquent – et, paradoxalement, de l'aveu même de Marx[19] –, s'avère impropre à l'en distinguer. Jusqu'à l'époque moderne, car « l'idée apparemment blasphématoire de Marx : l'homme créé par le travail (et non par Dieu), le travail (et non la raison) distinguant l'homme des autres animaux, ne fut, comme le note Arendt, que la formulation radicale et logique d'une opinion acceptée par l'époque moderne tout entière » (*CHM*, 98)[20]. L'homme créé par le travail, dit ailleurs Arendt, « cela signifie que l'homme, pour autant qu'il est

---

18. Annotation de Maximilien Rubel dans Karl Marx, Pl. III, 1728.

19. Voir ci-dessus, p. 45.

20. Selon Arendt, c'est chez Hume que pour la première fois le travail fut explicitement reconnu comme critère de différenciation entre l'homme et l'animal, encore que pour Hume « cette caractéristique ne rendait pas la vie humaine plus productive, mais seulement plus dure, plus pénible que celle de l'animal » (*CHM*, 98).

humain, se crée lui-même, [...] que ce qui différencie l'homme de l'animal, sa *differentia specifica*, n'est pas la raison, mais le travail, qu'il n'est pas un *animal rationale*, mais un *animal laborans* ; [...] que ce n'est pas la raison, jusqu'alors le plus haut attribut de l'homme, mais le travail, l'activité humaine traditionnellement la plus méprisée, qui contient l'humanité de l'homme. Ainsi Marx défie le Dieu traditionnel, l'appréciation traditionnelle du travail et la traditionnelle glorification de la raison » (*CC*, 34).

Ce défi prométhéen, qui n'est donc celui de Marx que parce qu'il est d'abord celui que s'est lancé l'Occident moderne, ne serait-il pas légitime de l'interroger à partir de l'impasse où il nous a plongés et qui risque de s'avérer fatale pour l'humanité ? N'est-il pas urgent de se demander si, à l'image du Prométhée d'Hésiode, le démiurge que s'est forgé l'homme moderne n'est pas un apprenti sorcier qui crée infiniment plus de mal que de bien ? Le temps n'est-il pas venu de réfléchir sur le type de créature nouvelle qui sortira éventuellement, qui est sur le point de sortir du laboratoire d'autocréation de l'homme par le travail ? Une affirmation de l'homme par le travail, sans la référence à un principe transcendant qui en garantisse et en délimite le sens, n'achemine-t-elle pas fatalement, comme par une sorte d'exténuation progressive de ses significations et de ses finalités empiriques, au nihilisme et à l'autodestruction ? Et comment, sur le strict plan de la connaissance, une fois le Principe liquidé, par le seul *travail du concept* et sans le répondant d'une « maison de l'homme », empêcher que le savoir ne « [redescende] les chemins de la genèse » jusqu'à « la Production d'un objet hypothétique dont l'homme n'est que le prétexte[21] ».

Cet objet hypothétique, l'anthropologie moderne, qu'elle soit philosophique, sociologique ou psychologique, le gratifie de divers noms : travail, praxis, structure, système, langage, inconscient, etc. La vie de Michel Henry, « la subjectivité corporelle de l'individu vivant », ne fait qu'ajouter à cette liste déjà longue. Car, enfin, ce que l'ontologie phénoménologique de M. Henry veut atteindre « selon les relations de l'implication analytique et, en fin de compte, de la fondation essentielle » (I, 31), cette subjectivité originaire, ce pouvoir d'auto-affection qu'elle promeut à la plus haute dignité onto-

21. Fernand Dumont, *L'anthropologie en l'absence de l'homme*, p. 268 et 186.

logique, ce n'est jamais un existant singulier. Ce n'est jamais telle ou telle vie en ce qu'elle a d'unique et d'irremplaçable en son apparaître même. Ce n'est jamais le sens dont procèdent et que visent à la fois mes paroles et mes actions : c'est bien plutôt le non-sens et l'impersonnalité de l'« il y a », comme dirait Lévinas[22]. C'est ce que les hommes ont en commun de moins communicable et de plus impersonnel : ce « savoir » immanent et immédiat qu'a la vie d'elle-même et que laissent indifférent la naissance et la mort de quelqu'un, de tel existant singulier.

Chez Marx, ce savoir immanent à la vie, auquel se réfère le concept de praxis, implique, on l'a vu, la réduction de la relation entre les hommes à la relation de l'homme à la nature. Et c'est sur cette détermination essentiellement naturelle de l'ouverture humaine au monde et de la conscience que se fonde en dernière analyse l'identité de l'individu et de la société. Voilà pourquoi il est écrit dans le Troisième Manuscrit que

> le naturalisme est seul capable de comprendre le processus de l'histoire universelle (*M44*, 130).

Encore une fois, et contrairement à ce que prétend M. Henry, nous ne croyons pas que la position que Marx adopte dans *L'idéologie allemande* à l'égard du problème du rapport entre l'individu et la société marque une rupture par rapport à celle qui était la sienne moins de deux années auparavant, dans les Manuscrits de 44. Dans les deux textes, en effet, on a affaire au même postulat d'identité de l'individu et de la société, à cette différence près toutefois qu'en 1844 il s'agit davantage d'un réquisit que de cet axiome indiscutable

---

22. À la différence de M. Henry, qui ne conçoit qu'une seule façon de sortir de l'« il y a » : en se posant, en s'objectivant, mouvement assimilé à une perte, à une privation, à une aliénation de soi, et finalement au mal radical, pour Emmanuel Lévinas le « se poser » correspond pour ainsi dire à une fausse sortie de l'être, dont il faut pourtant bien se sortir sous peine de demeurer dans le non-sens. Cette sortie véritable, cette issue à l'« il y a », ne peut être, selon Lévinas, qu'éthique ; elle est un se déposer : « pour sortir de l'« il y a », il faut non pas se poser, mais se déposer ; faire un acte de déposition, au sens où l'on parle de rois déposés. Cette déposition de la souveraineté par le moi, c'est la relation sociale avec autrui, la relation dés-inter-essée. Je l'écris en trois mots pour souligner la sortie de l'être qu'elle signifie » (*Éthique et infini*, p. 42).

qu'il deviendra par la suite. Dans les Manuscrits parisiens, Marx déclare :

> Il faut avant tout éviter de fixer la « société » elle-même comme une abstraction face à l'individu. L'individu est un être social. Sa vie – même si elle n'apparaît pas sous la forme directe d'une manifestation commune de l'existence, accomplie simultanément avec d'autres – est une manifestation et une affirmation de la vie sociale. La vie individuelle et la vie générique de l'homme ne sont pas différentes, quelque particulier ou général que soit – nécessairement – le mode d'existence de la vie individuelle par rapport à la vie générique, et quelque particulière ou générale que soit la vie générique par rapport à la vie individuelle (*M44*, 82).

Le « il faut » témoigne de l'identification encore abrupte dont sont l'objet l'individu et la société et de la recherche passionnée en vue d'en découvrir le principe unificateur. C'est qu'en 1844 Marx vient tout juste d'entreprendre son étude de l'économie politique, et qu'il lui reste encore à tirer les implications radicales de sa découverte du travail comme activité universelle. Aussi, sous l'affirmation encore normative et idéale de leur identité dont se veut garant le concept feuerbachien de « genre », individu et société n'en continuent pas moins de s'opposer comme ce qui justement est concret, l'individu vivant de la société civile, à ce qui est abstrait, l'essence générique, à laquelle ne correspond aucune existence réelle.

Certes, on pourrait toujours faire observer que, puisque cette séparation entre le concret et l'abstrait constitue elle-même une réalité, celle de la société bourgeoise qui repose sur la division et l'aliénation du travail, Marx n'avait d'autre choix *théorique* que de décrire ce qui existe, sauf à le dénoncer et à concevoir une *pratique* de l'identité axée sur la destruction de l'État et de la structure sociale qui le sécrète. Il n'empêche pourtant que Marx, dans *L'idéologie allemande*, s'est appliqué à donner à cette pratique une base et une justification philosophiques, à fonder la téléologie politique dans une ontologie de la praxis. M. Henry ne se méprend donc pas lorsqu'il voit dans *L'idéologie allemande* le lieu où se développe cette réflexion généalogique qui incorpore la dialectique historique dans une dialectique de la vie et « l'essence universelle dans la catégorie fondamentale de l'individu » (I, 276), de telle sorte que « les condi-

tions sociales ont perdu toute objectivité possible puisque [...] elles se résorbent chaque fois dans l'immanence des activités individuelles » (I, 252). Mais ce que notre auteur néglige de considérer, c'est que cette résorption du social dans l'activité individuelle ne s'accomplit que pour autant que celle-ci a préalablement fait l'objet d'une réduction totale à l'activité sociale par excellence : le travail. « Le naturalisme cohérent de Marx, souligne Arendt, découvrit la « force de travail » comme mode spécifiquement humain de la force vitale aussi capable que la nature de créer une plus-value, un surproduit. S'intéressant presque exclusivement à ce processus, celui des « forces productives de la société », dans la vie de laquelle, comme dans la vie de toute espèce animale, la production et la consommation s'équilibrent toujours, Marx ignora complètement la question d'une existence séparée d'objets du-monde dont la durabilité résiste et survit aux processus dévorants de la vie. Du point de vue de l'espèce, toutes les activités trouvent en effet leur dénominateur commun dans le travail, et pour les distinguer il ne reste d'autre critère que l'abondance ou la rareté des biens à introduire dans le processus vital » (*CHM*, 122).

Dans la deuxième partie de notre ouvrage, nous nous attacherons à mettre en relief l'influence qu'a exercée sur la pensée marxienne ce qu'Arendt appelle « l'avènement du social » à l'époque moderne, c'est-à-dire l'apparition sur la scène publique de l'activité du travail, ce processus vital de l'espèce humaine traditionnellement relégué à l'obscurité du domaine privé. Pour l'heure, il nous suffira de signaler qu'avec la découverte de la force de travail, qui correspond à l'activité humaine à la fois la plus privée[23] et la plus universelle qui soit – activité aussi nécessaire et vitale pour l'individu que pour l'espèce –, Marx n'avait plus besoin de chercher dans une totalité relationnelle et transcendante à l'individu, ailleurs que dans la praxis individuelle elle-même donc, le principe, la forme et le contenu de cette activité universelle qui, conformément au

23. Arendt écrit : « La seule activité qui corresponde strictement à l'expérience d'absence-du-monde ou plutôt à la perte du monde que provoque la douleur, est l'activité de travail, dans laquelle le corps humain, malgré son activité, est également rejeté sur soi, se concentre sur le fait de son existence et reste prisonnier de son métabolisme avec la nature sans jamais le transcender, sans jamais se délivrer de la récurrence cyclique de son propre fonctionnement » (*CHM*, 129).

Troisième Manuscrit de 44, doit pénétrer la société jusqu'à l'homme « en chair et en os ».

D'où la prédiction apparemment paradoxale de Marx, reprise par Michel Henry à la fin de son ouvrage, selon laquelle, dans la société socialiste, le travail, qui est l'activité individuelle par excellence, toujours particulière et non générale, sera pourtant d'emblée un travail social. « Seule une médiation, explique Henry, peut conduire de l'activité subjective individuelle au travail général. Dans le socialisme cette médiation est immédiate : elle consiste dans le fait que l'activité, singulière en elle-même et vécue comme telle, n'en est pas moins posée et saisie, dans son effectuation même, comme une part de l'activité collective en laquelle d'ailleurs elle s'insère toujours. C'est ainsi qu'un travail individuel est cependant « général », non point sous la forme d'un double idéal, mais dans sa réalité, pour autant encore une fois que celle-ci n'est pas comprise comme « privée », rapportée explicitement et juridiquement à un individu déterminé, mais comme participation personnelle et active à l'activité de tous, et la co-constituant » (II, 475-476).

Il est pour le moins étonnant qu'après avoir pourchassé sans relâche, page après page, le spectre de la transcendance sociale et de la conscience collective, Michel Henry s'abandonne en fin de parcours à l'aveu que, dans la société socialiste, l'individu ne concevra plus son activité comme la sienne propre mais comme une « participation personnelle et active à l'activité de tous ». Il est vrai que dans une telle société, hélas ! nullement utopique, où le travail général ne prendrait plus « la forme d'un double idéal » mais celle d'une « médiation immédiate » des activités individuelles, il n'y aurait plus ni transcendance sociale ni dédoublement culturel. Mais n'est-ce pas là justement ce que doit nous faire craindre l'avènement d'une telle société ? L'intégration réelle de l'activité individuelle dans le travail général ne signifierait-elle pas la victoire complète de la société à l'époque moderne et l'élimination corrélative de la possibilité même d'une liberté politique pour les individus ? Est-il bien vrai qu'en devenant parfaitement immanente à l'existence individuelle, en devenant immédiate, la médiation sociale perdrait du même coup son caractère d'aliénation ? Ne serait-ce pas plutôt la conscience même de l'aliénation qui serait ainsi supprimée ? Peut-on imaginer plus sombre avenir pour l'homme que

la perte de cette conscience, pire aliénation que l'impuissance radicale, animale, à la reconnaître ?

Dans les Manuscrits de 44, Marx mettait à l'ordre du jour l'abolition de la distance aliénante entre l'existence individuelle et l'existence sociale, entre l'individu et le genre. Deux années plus tard, à la fin de *L'idéologie allemande*, après avoir insisté sur le fait que,

> dans la société communiste [...] l'épanouissement original et libre des individus n'est pas un vain mot, car il dépend des liaisons entre les individus, liaisons qui consistent partie dans les conditions économiques, partie dans la nécessaire solidarité du libre épanouissement de tous, et enfin dans le mode d'activité universel des individus sur la base des forces productives existantes,

Marx ajoutait immédiatement que, dans cette société,

> les individus auront [...] naturellement une conscience toute différente de leurs relations mutuelles, une conscience qui ne sera donc ni « le principe d'amour » ni le « *dévouement* », non plus que l'égoïsme (*IA*, 1321).

Poser la question de la référence du texte marxien, cela signifie déployer devant celui-ci la sorte de monde auquel correspond cette nouvelle « conscience[24] » et décider – décision qui relève de la raison pratique (au sens kantien) et met en jeu la liberté qu'elle postule – si un tel monde, un monde parfaitement socialisé, doit ou non exister. Au seuil de cette question, éthique et politique, nous abandonne la répétition henryenne qui, obnubilée par l'idéal philosophique de l'individu intégral que projette utopiquement la réflexion de Marx, ferme les yeux sur la question du monde et dissocie radicalement le destin de l'individu et celui de la société, quitte, encore une fois, à procéder en fin de course à leur identification abrupte sous le couvert d'une « médiation immédiate ».

D'autre part, et indépendamment de la question de leur adéquation à « *ce que Marx a voulu dire* », les thèses avancées par Michel Henry nous semblent obéir à une supposition fondamentale concernant la nature humaine, qui s'apparente à celle que faisait

---

24. Dans une lettre à Ruge de 1843, Marx parlait déjà d'une « réforme de la conscience » (Pl. III, 345).

jadis Rousseau dans son second *Discours* lorsqu'il écrivait : « [...] ce n'est pas une légère entreprise de démêler ce qu'il y a d'originaire et d'artificiel dans la nature actuelle de l'homme, et de bien connoître un état qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais, et dont il est pourtant nécessaire d'avoir des notions justes, pour bien juger de notre état présent[25] ». Sauf que la supposition henryenne est inversement analogue à celle de Rousseau. En effet, pour ce dernier, du moins dans les œuvres politiques (car il se pourrait qu'il en soit tout autrement dans les écrits autobiographiques), l'originaire désigne un état de nature où l'homme n'est pas vraiment homme, ce qui permet de déterminer, par contraste, tout ce que l'homme doit à la société. Chez Michel Henry, au contraire, la remontée à l'originaire, la généalogie transcendantale part de la présupposition fondamentale que l'état social n'est pas constitutif de ce qui est proprement humain en l'homme mais qu'il participe de la projection contingente, dans l'extériorité objective ou idéale, de déterminations sises dans une intériorité auto-affective et radicalement immanente. Les déterminations sociales ne sont que des modalités de la vie individuelle, celle-ci étant « la *condition ontologique du social comme tel* » (I, 268).

La difficulté à laquelle se heurte inévitablement cette présupposition, c'est bien sûr d'établir ensuite un critère de différenciation ontologique significatif entre l'homme et l'animal. Si un tel critère existe chez M. Henry, il ne peut se situer que dans l'essence de la vie individuelle en tant que celle-ci aurait pour ultime condition de possibilité une passivité radicale à l'égard de soi, une incapacité absolue de sortir de soi, une non-liberté essentielle donc qui, sous le mode phénoménologique interne du pâtir, « condamne » l'homme à être ou à vivre.

On peut se demander si Rousseau lui-même aurait souscrit à un tel critère. On verra plus loin dans cet ouvrage comment l'expérience du s'éprouver soi-même dans une passivité absolue à l'égard de soi a servi de pierre de touche et de révélateur du cœur humain au Jean-Jacques des *Rêveries*. Mais chez le Rousseau théoricien du droit et du politique, il semble bien que cette expérience ne

25. Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, « Préface », tome 2, p. 209.

suffise pas pour distinguer l'homme de l'animal, « machine ingénieuse, à qui la nature a donné des sens pour se remonter elle-même[26] ». Pour Rousseau, en effet, déjà au stade « naturel » il existe une différence essentielle entre l'homme et l'animal, en ceci que « la nature fait tout dans les opérations de la bête, au lieu que l'homme concourt aux siennes, en qualité d'agent libre. L'un choisit ou rejette par instinct, et l'autre par un acte de liberté[27]. »

La liberté comme principe de l'action humaine, par opposition au déterminisme du comportement animal, tel serait donc, aux yeux de Rousseau, le critère de différenciation ontologique entre l'homme et l'animal. Différence virtuelle cependant, dont l'actualisation requiert la présence d'autres hommes, la condition de pluralité, comme le prouve l'exemple des enfants-loups. Ce qui oblige, de toute évidence, à reconnaître à l'intersubjectivité humaine une portée ontologique décisive. En faire l'époché sous prétexte d'atteindre à cette origine dont l'homme peut bien avoir l'idée ou éprouver le pathos mais qu'il n'est jamais, n'est-ce pas s'exposer à ne retenir de l'homme que ce qui le rend semblable à la bête[28] ? De même qu'à refuser le temps au nom de l'éternité[29], on risque de

---

26. *Ibid.*, p. 218.

27. *Ibid.*, p. 218.

28. On pourrait ici invoquer ces expériences-limites où l'homme étant pour ainsi dire poussé dans ses derniers retranchements naturels, la frontière qui le sépare de l'animalité s'estompe tragiquement. Nous pensons notamment à l'extraordinaire récit que Robert Antelme a tiré de son séjour dans les camps de concentration nazis et qu'il a significativement intitulé *L'espèce humaine*. À propos de ce livre, Maurice Blanchot écrit ce qui pourrait servir de mise en garde contre toute théorie qui, à l'exemple de celle de Marx, prétend déduire la socialité humaine du besoin naturel : « Mais ce que nous rencontrons maintenant dans l'expérience d'Antelme qui fut celle de l'homme réduit à l'irréductible, c'est le besoin radical, qui ne me rapporte plus à moi-même, à la satisfaction de moi-même, mais à l'existence humaine pure et simple, vécue comme manque au niveau du besoin. Et sans doute s'agit-il encore d'une sorte d'égoïsme, et même du plus terrible égoïsme, mais d'un égoïsme sans ego, où l'homme, acharné à survivre, attaché d'une manière qu'il faut dire abjecte à vivre et à toujours vivre, porte cet attachement comme l'attachement impersonnel à la vie, et porte ce besoin comme le besoin qui n'est plus le sien propre, mais le besoin vide et neutre en quelque sorte, ainsi virtuellement celui de tous. « Vivre, dit-il à peu près, c'est alors tout le sacré » » (*L'entretien infini*, p. 196).

29. Sur le refus du temps chez M. Henry, voir en particulier I, 206-208.

brouiller dangereusement la frontière entre l'homme et l'animal qui, lui, domine effectivement le temps. « Tout se passe, écrit Ferdinand Alquié, comme s'il [l'animal] possédait des connaissances innées faisant corps avec lui, émanant de cette structure intemporelle que lui a donnée la vie, structure par laquelle il est définitivement ce qu'il est, et toujours prêt à réagir de semblable façon à ce que lui offrira l'expérience. Par là, l'animal est placé d'emblée dans une sorte d'éternité réelle : ses connaissances instinctives ne sont pas tirées du concret, elles émanent, tout abstraites et générales, de la Nature [...] Ce n'est donc, souligne plus loin Alquié, que du point de vue du jugement, et d'une pensée à la fois objective et discursive, que notre présent apparaît comme contenu dans le temps, et enfermé entre le passé et le futur. À s'en tenir à la pure expérience de notre conscience, on peut croire au contraire que c'est le temps qui est enfermé dans notre présent, passé et présent étant posés par un acte présent de notre esprit. Il suffirait donc à notre conscience de ne considérer que soi pour s'apercevoir comme éternelle[30]. »

« La référence de l'histoire à la vie phénoménologique individuelle et à ses déterminations concrètes » (I, 209) qu'effectue la répétition henryenne ne trahirait-elle pas cette ruse de la conscience de soi cherchant à échapper au temps et au monde extérieur, qui opposent un cruel démenti à son désir d'éternité ? Comme dit Ricœur, « les ruses de la conscience de soi sont plus retorses que celles de la chose[31] ». Là où l'atomisation sociale compromet radicalement la possibilité même d'une mise en commun du monde et du temps, dans les conditions d'acosmie et d'amnésie où vivent les hommes d'aujourd'hui, nous serions porté à interpréter ces ruses de la conscience pour s'évader hors du monde et du temps comme autant de « signaux d'alarme » indiquant que « l'homme accepterait, qu'il est même peut-être sur le point, de se changer en cette espèce animale dont, depuis Darwin, il s'imagine qu'il descend » (*CHM*, 363).

Quoi qu'il en soit, ces ruses, ces intrigues de la raison participent toujours des rêves ou des fantasmes de la culture où elles s'ourdissent, comme nous aurons maintenant l'occasion de le vérifier

---

30. Ferdinand Alquié, *Le désir d'éternité*, p. 40-41.

31. Paul Ricœur, « Phénoménologie et herméneutique », *Man and World*, vol. 7, n° 3, août 1974, p. 231.

avec Marx. Pour l'essentiel, il s'agira de montrer que la revendication marxienne d'immanence absolue de l'individu vivant s'inscrit dans un contexte historique déterminé : celui d'une formidable transformation du monde par le travail humain, que nous tiendrons pour la référence primordiale du texte marxien, l'intertexte culturel qui surdétermine la production et la réception du discours marxien, et rend ce discours recevable et efficace en un certain temps et en un certain lieu.

Dans cette perspective, nous privilégierons comme voie d'accès au monde du texte marxien la réduction du politique à l'œuvre notamment dans les écrits de jeunesse. Nous mettrons en évidence le caractère essentiellement social de cette réduction, la socialisation prescrite par Marx correspondant à la manière typiquement moderne d'obvier à l'imprévisibilité et aux misères de l'action politique, autrement dit de contourner l'épreuve de l'altérité, à travers laquelle l'homme, l'animal politique, fait, parmi et avec ses semblables, égaux et distincts, l'expérience de sa « difficile liberté ».

DEUXIÈME PARTIE

Un monde social

Une civilisation se transforme, lorsque son élément le plus douloureux – l'humiliation chez l'esclave, le travail chez l'ouvrier moderne – devient tout à coup une valeur, lorsqu'il ne s'agit plus d'échapper à cette humiliation, mais d'en attendre son salut, d'échapper à ce travail, mais d'y trouver sa raison d'être.

André Malraux,
La condition humaine.

Je veux imaginer sous quels traits nouveaux le despotisme pourrait se produire dans le monde ; je vois une foule innombrable d'hommes semblables et égaux qui tournent sans repos sur eux-mêmes pour se procurer de petits et vulgaires plaisirs, dont ils emplissent leur âme. Chacun d'eux, retiré à l'écart, est comme étranger à la destinée de tous les autres ; ses enfants et ses amis particuliers forment pour lui toute l'espèce humaine ; quant au demeurant de ses concitoyens, il est à côté d'eux, mais il ne les voit pas ; il les touche et ne les sent point ; il n'existe qu'en lui-même et pour lui seul, et, s'il lui reste encore une famille, on peut dire du moins qu'il n'a plus de patrie.

Alexis de Tocqueville,
De la démocratie en Amérique.

CHAPITRE V

LA RÉDUCTION MARXIENNE DU POLITIQUE

Le politique ne circonscrit pas un domaine parmi d'autres de la pensée marxienne ; il en constitue bien plutôt le point de mire constant, la destruction de l'État servant, du début jusqu'à la fin, tout à la fois d'horizon et de justification aux prises de position théoriques et pratiques de Marx. Ce qui ne veut pas dire, toutefois, comme on a pu le soutenir dans un ouvrage récent, que « la pensée philosophique de Marx apparaît souvent (sinon toujours) comme *en retard* sur son point de vue politique[1] ». Car – et c'est à Michel Henry qu'il revient de l'avoir clairement montré – chez Marx, « la critique de l'essence politique » est inséparable de la revendication philosophique d'immanence radicale dont elle émane et à l'accomplissement de laquelle elle tend inflexiblement.

Cela dit, s'il est vrai que Marx n'est pas venu à la philosophie par la politique, du moins n'y est-il resté que pour la politique, la philosophie marxienne, où qu'elle aille, emportant avec elle le débat avec l'État. Il n'est pas jusqu'à la constitution d'une ontologie de la praxis qui ne soit indissociable de cette recherche visant à établir le fondement réel du politique, la réalité de l'État.

Cette réalité, l'idéalisme philosophique, par-dessus tout celui de Hegel, la définit comme essence universelle transcendant la sphère de la société civile et intervenant de l'extérieur dans la vie des individus pour conférer à celle-ci sa rationalité et sa finalité. Face à la volonté d'émancipation totale de l'homme du jeune Marx, cette défi-

---

1. Sami Naïr, *Machiavel et Marx*, p. 111.

nition n'est rien de moins qu'inacceptable et appelle une réfutation catégorique.

Parce qu'il retrace minutieusement l'itinéraire de la réflexion fondamentale par laquelle Marx rompt par degrés avec la philosophie hégélienne de l'État, nous demanderons à M. Henry de nous dispenser son éclairage pour mettre au jour le motif philosophique de cette réfutation de la politique hégélienne. En même temps, toutefois, nous ne cesserons d'insister – comme nous l'avons fait jusqu'à présent – sur les limites de la lecture henryenne de Marx, sur les enjeux qu'elle voile ou, pour mieux dire, qu'elle oblitère afin d'inscrire, comme en palimpseste, un nouveau texte revu et corrigé en fonction de « la seule question qui intéresse une histoire transcendantale – et non une simple histoire – des concepts de la pensée de Marx, [...] celle de la détermination des concepts fondamentaux et de la relation qui s'établit entre les différents concepts en tant que relation philosophiquement fondée » (I, 30).

L'immanence de la vérité à l'histoire

Bien qu'il la qualifie de « texte extraordinaire, d'une portée philosophique sans limite » (I, 35), la *Critique de la philosophie de l'État de Hegel* n'en débouche pas moins, selon M. Henry, sur une impasse, puisque Marx, en définitive, y « succombe sous l'hégélianisme » (I, 35). Cela n'empêche pas que, vu rétrospectivement, c'est-à-dire à la lumière de la victoire finale que Marx remportera sur Hegel trois années plus tard dans *L'idéologie allemande*, ce texte (que M. Henry appelle généralement le Manuscrit de 42) marque une étape décisive, celle où sont mises en place les « intuitions décisives qui vont commander toute l'œuvre à venir [...], les évidences essentielles par lesquelles se constitue progressivement la pensée de Marx et qui vont définir le sol sur lequel s'édifiera à son tour l'analyse économique » (I, 35).

Mais à ces intuitions, à ces évidences essentielles d'une philosophie encore embryonnaire et indéterminée en son contenu positif, une Idée servira, selon nous, de catalyseur : l'Idée d'une unité du fini et de l'infini, d'une identité de l'universel et du particulier. Car qu'est-ce que Marx, au dire même de M. Henry, va

reprocher d'entrée de jeu à Hegel ? « Marx, écrit-il, *veut* l'identité du particulier et de l'universel, et ce qu'il reproche à Hegel c'est d'affirmer cette identité sans être capable de l'établir » (I, 36).

Autrement dit, quoique ne sachant pas encore où trouver ce qu'il cherche, Marx sait du moins ce qu'il *veut*, c'est-à-dire un principe qui lui permettrait d'échapper à la séparation du particulier et de l'universel, un principe qui corresponde à une réalité à la fois individuelle et générale et qui réunisse en lui la totalité des attributs de l'existence et de l'essence. « Si, comme dit M. Henry, l'individu et l'État retombent sans cesse comme des extrêmes opposés, comme l'individuel précisément et l'universel, comme le réel et l'idéal, comme l'empirique et le spirituel, comment surmonter au contraire cette hétérogénéité ontologique structurelle, comment rétablir entre eux l'homogénéité ? Le Manuscrit de 42 se creuse dans sa tension philosophique la plus extrême ; il faut poser à Marx la question qu'il posait à Hegel : « Comment établir l'unité ? » » (I, 73).

De prime abord, cette recherche d'unité et d'identité n'a rien de vraiment original. En règle générale, les philosophes s'accommodent mal des dualismes et, s'il leur arrive de les reconnaître, c'est pour aussitôt chercher à les surmonter en les faisant dériver de quelque principe premier ou substance originelle. L'unité du réel et de l'idéal, de la matière et de l'esprit, du fait et de la valeur : mais ne fut-ce pas là de tout temps l'objet ultime de la quête philosophique, le projet que chaque grand philosophe reprend à son compte, convaincu de pouvoir réussir là où tous les prédécesseurs ont échoué ? Dès lors, qu'est-ce qui autorise Michel Henry à soutenir qu'avec le Manuscrit de 42, « pour le renversement de la philosophie occidentale, le décor est planté » (I, 83) ? En quoi la « généalogie » marxienne, c'est-à-dire « la thèse de la formation et de la production de l'universalité idéale à partir d'un réel hétérogène » (I, 46), rompt-elle avec le principe ontologique universellement admis en philosophie occidentale ? Principe par rapport auquel il importe peu finalement que l'on situe l'essence de l'être dans la vie ou dans la conscience dès lors que, comme dit Castoriadis, « la structure du rapport ontologique essence-manifestation garantit que la connaissance de l'essence permet d'en connaître les manifestations, l'essence ne produisant essentiellement que les manifestations qui

lui sont propres et inversement, les manifestations non déterminées essentiellement étant, par définition, accidentelles[2] ».

À une objection de ce genre, il est probable que Michel Henry opposerait l'argument selon lequel ce que Marx met justement en question, et radicalement, c'est le statut ontologique de la connaissance, son aptitude, celle de la raison elle-même, du logos, à révéler l'essence de l'être, à atteindre la réalité véritable. « La *Critique de la philosophie de l'État de Hegel*, déclare-t-il, est d'abord la critique radicale de toute subsomption, à savoir la subsomption du particulier sous l'universel, la croyance que la réalité est réellement expliquée, exposée dans son être quand elle est exposée dans la lumière de l'Idée » (I, 40).

Soit ; mais n'importe-t-il pas de faire une distinction capitale entre l'ambition d'une théorie philosophique et son effectuation, entre ce qu'elle dit et ce qu'elle fait, entre l'essence infinie qu'elle vise et la forme nécessairement finie, rationnelle de sa visée ? M. Henry aura beau nous répéter sur tous les tons que les thèses fondamentales, proprement philosophiques, de la pensée marxienne impliquent la disqualification ontologique radicale du logos, le rejet absolu de la représentation comme voie d'accès à la réalité, il ne pourra jamais empêcher cette disqualification et ce rejet d'être encore et toujours l'œuvre de la raison, aussi puissant et profond que soit le mouvement qui pousse celle-ci à se mettre en question et à vouloir rétrocéder son pouvoir à la vie. De même qu'il ne peut pas non plus empêcher que la philosophie de Marx, à l'image de toute philosophie et sans préjudice de sa grandeur, ne puise son inspiration dans le creuset de la culture : « Le pluralisme philosophique, remarque à bon droit Fernand Dumont, tient à ce que la philosophie emprunte à la culture pour faire voir en celle-ci le mouvement de transcendance qu'elle comporte déjà. Comme sujet d'une expérience spécifique, le philosophe n'a pas la ressource de se faire sujet en général, support abstrait de l'entendement ; il n'y a pas d'axiomatisation possible de la philosophie. L'universalité dont la philosophie est incapable d'appréhender le terme dans l'Être ne peut pas non plus être scindée de l'expérience de culture qui se trouve à son départ : le sentiment du déclin de la Cité tourmente

2. Cornelius Castoriadis, *L'expérience du mouvement ouvrier*, tome I, p. 55.

sans cesse Platon ; la science naissante et les embarras de la foi alimentent l'itinéraire cartésien ; la science newtonienne et le piétisme inspirent Kant. Dans ces cas comme dans d'autres, il ne s'agit pas d'un *conditionnement* par la culture mais de la question où le philosophe thématise, comme question de culture, ce qui devient pour lui question de l'Être[3]. »

De même, et sans porter atteinte à leur identité respective, on peut penser que la synchronicité des grandes philosophies du « soupçon », celles de Marx, de Nietzsche et de Kierkegaard, n'est pas l'effet du hasard[4], mais qu'elle est l'indice d'une « question de culture » nouvelle, qui n'est plus celle dont l'hégélianisme fut la thématisation. D'où l'hostilité déclarée de ces trois penseurs envers Hegel et leur volonté commune de rompre avec lui ; encore que cette rupture, comme le souligne Arendt, « n'eût été possible sans l'achèvement synthétisant de Hegel et son concept d'histoire » (*CC*, 54).

Dans le contexte de la *Critique de la philosophie de l'État de Hegel*, cette dernière remarque d'Arendt acquiert une portée considérable et l'on ne peut que s'interroger sur le fait que Michel Henry passe sous silence cette condition décisive. Car sans le concept hégélien d'histoire, sans « l'idée que la raison gouverne le monde et que

---

3. Fernand Dumont, *L'anthropologie en l'absence de l'homme*, p. 88.

4. Comme l'écrit Marx lui-même dans un article de la *Rheinische Zeitung* du 14 juillet 1842, « les philosophes ne sortent pas de terre comme des champignons ; ils sont les fruits de leur temps, de leur peuple, dont la sève la plus subtile, la plus précieuse et la plus secrète circule dans les idées philosophiques ». Aussi, ajoute Marx quelques lignes plus loin, « toute véritable philosophie est la quintessence spirituelle de son temps [...] l'âme vivante de la culture » (Pl. III, 212). Cette « idée d'une relation entre un principe intellectuel et une époque est assurément hégélienne », comme le fait remarquer M. Henry dans une note (I, 417) où il oppose à la conception que Marx se fait de l'idéologie en 1842 celle, authentiquement marxienne, qu'il adoptera à partir de *L'idéologie allemande*. Reste qu'à tout prendre, entre la conception hégélienne qui fait de l'idéologie « une réalité vivante consubstantielle [au] monde et le mouvant » et « la dissociation chez Marx de la réalité et de l'idéologie [qui] rejette celle-ci dans la sphère inefficiente du naturé » (I, 417), la première, nonobstant son « idéalisme », a tout de même l'avantage de ne pas se heurter aux contradictions et aux apories qui hypothèquent gravement, comme nous l'avons montré au chapitre précédent, le principe d'une hétérogénéité radicale de la réalité et de la représentation.

par conséquent l'histoire universelle s'est déroulée rationnellement[5] », autrement dit sans le postulat de l'immanence de la vérité à l'histoire, il est difficile d'imaginer comment Marx eût pu accomplir la « mutation décisive du concept d'histoire » (I, 211) par laquelle l'universalité de celle-ci se dissout dans l'histoire des individus telle qu'elle se détermine et s'éprouve dans le besoin de chacun. Pour qu'une telle mutation conceptuelle pût s'opérer, il a d'abord fallu que l'histoire devînt le lieu de révélation de la vérité. Postulat épistémologique certes, mais plus profondément encore, comme l'a judicieusement montré Fernand Dumont, postulat de culture[6]. C'est à la lumière de ce postulat de culture – qui s'affirme concrètement dans l'industrie, dont le développement « a engendré une organisation sociale, la mise en place de statuts, de pouvoirs, de contraintes[7] » – que la revendication marxienne d'immanence radicale, l'exigence d'une réalité qui soit en elle-même et par elle-même rationnelle, doit être examinée, quoi qu'il en soit pour l'heure du lien qui unit cette revendication à l'immanentisme qui obsède la raison philosophique occidentale.

Mais avant de procéder à l'examen sans doute par trop sommaire d'un phénomène historico-culturel aussi considérable et décisif, il nous faut insister davantage sur l'aspect que nous venons d'évoquer du rapport de Marx à Hegel. De notre point de vue, en effet, la théorie marxienne de l'histoire ne marque pas tant une scission par rapport à celle de Hegel qu'elle ne tire les conséquences extrêmes de la prémisse culturelle moderne que Hegel, quant à lui, interprétait encore en termes traditionnels. Virtuellement contenues dans l'hégélianisme, ces conséquences extrêmes constituent, pour ainsi dire, l'aboutissement logique et fatal de sa « difficulté de fond[8] », que Marx s'acharnera à résoudre dans un esprit « absolument moderne », si l'on peut dire.

Cette difficulté de fond que soulève la philosophie hégélienne réside dans l'antinomie entre l'affirmation de la vérité comme immanente à l'histoire et le recours au Concept, c'est-à-dire à une

---

5. G.W.F. Hegel, *La raison dans l'histoire*, p. 47.

6. Fernand Dumont, *op. cit.*, p. 39-52.

7. *Ibid.*, p. 47.

8. *Ibid.*, p. 42 et suiv.

instance transcendante à l'histoire, pour rendre compte du développement historique de la vérité, de son travail. Tout l'effort de Marx va consister à résoudre cette antinomie en recherchant dans la réalité historique elle-même un équivalent immanent du Concept hégélien, de manière à ce que l'histoire humaine devienne intelligible en elle-même et par elle-même, sans que l'on ait à recourir à un principe transcendant, quel qu'il soit. Selon la formule de Jean Hyppolite, il va s'agir pour Marx de « *faire passer l'Idée hégélienne dans la réalité des choses*, c'est-à-dire substituer à l'*idéalisme spéculatif* une philosophie de l'*action*, qui réconcilie authentiquement la philosophie et la vie[9] ».

Pour Marx – et ce dès le Manuscrit de 42 –, Hegel n'est pas conséquent avec lui-même, avec le point de départ de sa philosophie. Car si la vérité est dans l'histoire et non plus dans un au-delà, dans une sphère transcendante, alors il faut penser cette immanence de la vérité, exhiber la rationalité du réel, de l'ici-bas, sans faire appel à quelque mystérieuse intervention de l'Idée dans l'événement historique. Dénonçant ce qu'il croit être la supercherie de Hegel, Marx écrit :

> La réalité est articulée non pas en tant qu'elle-même, mais en tant qu'une réalité autre. L'expérience ordinaire a pour loi non point son propre esprit, mais un esprit étranger (*CPHE*, 874).

Le problème qu'affronte Marx dans le Manuscrit de 42 pourrait s'énoncer comme suit : comment, une fois qu'on a reconnu le caractère profane de l'histoire et par conséquent la nécessité de la soustraire à l'action illusoire de l'Esprit, comment peut-on encore rendre raison de cette histoire, de la cohérence, de la vérité et de la signification intrinsèques de son déroulement ? Plus précisément : où trouver dans la réalité historique débarrassée de son aura transcendante, de son « nuage mystique », la raison d'être de cette réalité, son principe et sa fin, principe et fin sans lesquels l'histoire n'est plus qu'une succession arbitraire d'événements livrés au hasard du temps ? Car, comme le remarque à juste titre M. Henry, « Marx ne conteste nullement que le réel soit rationnel, bien au contraire il l'affirme, il affirme, plus précisément encore, que la rationalité du réel réside en lui-même ». Chez Marx, ajoute le philosophe français,

---

9. Jean Hyppolite, *Études sur Marx et Hegel*, p. 107.

l'immanence de la raison à la réalité signifie que « *c'est le lieu même de la raison et identiquement celui de la réalité qui se déplace* » (I, 38).

Mais ce déplacement n'est-il pas condamné d'avance à une impasse, si la nouvelle rationalité visée « n'a rien à voir avec le développement de l'Idée, avec l'idéalité, avec l'universalité, avec la pensée » (I, 41) ? Comment appeler encore « rationnelle » ou « vraie » ce qui, par définition, n'admet aucune idéalité, aucune pensée, ce qui échappe au schéma de la « subjectivité extatique », pour employer la terminologie henryenne ? Ne se heurte-t-on pas là à un paradoxe insurmontable ?

C'est bien, comme le montre M. Henry, devant cette difficulté de penser le concept d'une raison qui ne serait plus « ouverture à l'universel », « lumière », « objectivation », que Marx échoue finalement dans le Manuscrit de 42. Et c'est cet échec qui expliquerait, toujours selon notre auteur, pourquoi la critique par Marx de l'État hégélien, en tant que « totalité [...] à laquelle l'individu doit prendre part », débouche en réalité sur « un hyper-hégélianisme », sur le « totalitarisme politique », sur « le règne sans limite de l'essence politique ». « *Le paradoxe de la* Critique de la philosophie de l'État de Hegel *est de prétendre appliquer ce concept de l'existence originelle où la séparation de la forme et du contenu ne se produit pas, où la vie est saisie en elle-même avant toute subsomption sous un horizon idéal, à l'existence idéale précisément, à l'essence politique* » (I, 57 et 55).

La mutation du politique au social dans le Manuscrit de 42

Pour M. Henry donc, bien que la pensée de Marx soit déjà, dans le Manuscrit de 42, en possession de ses évidences fondamentales, elle achoppe néanmoins sur une difficulté apparemment insurmontable : c'est que Marx, explique-t-il, tout en dénonçant la compréhension abstraite du politique qui est celle de Hegel, n'en continue pas moins de croire avec ce dernier qu'il existe quelque chose comme une forme ou une essence politique. Aussi sa critique de l'hégélianisme retombe-t-elle immanquablement dans l'hégélianisme. Marx *veut* l'immanence de « l'affaire générale », de l'universel que Hegel a « hypostasié [...] dans la transcendance d'une essence objective » et a laissé « se perdre dans la nuit, hors de la vie effective

et quotidienne de la société civile » (I, 49 et 78). Seulement, il ne suffit pas de postuler l'immanence de l'affaire générale à la société civile, au travail et au besoin des individus, pour que du même coup l'affaire générale ne soit plus ce qu'elle est fondamentalement chez Hegel, à savoir une abstraction, l'abstraction du contenu précisément. Qu'est-ce en effet que cette définition que Marx oppose à Hegel, cette « définition de l'individu par sa « qualité essentielle » comprise comme « qualité sociale », comme l'ensemble de ses « qualités universelles et objectives » » ? Qu'implique-t-elle, demande M. Henry, sinon « l'hypostase de l'universel précédemment reprochée à Hegel par Marx lui-même » (I, 76) !

Faisant fond sur le concept de « genre » qu'il emprunte à Feuerbach, Marx se donne l'illusion d'avoir résolu le problème, d'avoir surmonté l'opposition de l'universel et du particulier, de l'État et de la société civile, alors qu'en réalité, « le genre de Feuerbach est précisément l'universel, il est l'être commun, le général » (I, 80), qui vient se superposer abstraitement à la vie des individus telle qu'elle se déroule dans la société civile. Le recours au genre feuerbachien ne ferait donc que témoigner de l'échec de la tentative de Marx pour rendre l'universel réellement immanent à l'histoire : celle, concrète, du travail et du besoin dans laquelle l'homme est nécessairement engagé depuis son commencement. Pourtant, M. Henry insiste en même temps sur le fait que cet échec demeure relatif puisqu'il est l'occasion pour Marx d'une « mutation décisive par laquelle le politique se trouve ramené au social » (I, 77).

Voilà un point qui mérite réflexion. En effet, il est tout à fait remarquable que, tout en reconnaissant le caractère décisif de cette mutation du politique au social chez Marx, M. Henry s'efforce néanmoins d'en atténuer la portée en montrant que cette mutation est impliquée dans le concept feuerbachien de genre que va s'approprier Marx, concept qui n'est qu'« une caricature de Hegel qu'on trouve chez Feuerbach », que la transposition dans la sphère de la société civile de « cette déduction absurde, cette déduction du réel à partir de l'idéal » (I, 82 et 81). Ainsi, la mutation supposément décisive du politique au social voit-elle son statut réduit à une simple modalité de l'emprise ontologique que Hegel, par Feuerbach interposé, continue d'exercer sur la pensée de Marx. « De Hegel à Marx, conclut Michel Henry, la *Critique de la philosophie de l'État de*

Hegel est un contre-chemin » (I, 82). Mais n'est-ce vraiment qu'un contre-chemin ? Voyons de plus près.

Au problème non résolu par Hegel de la séparation de l'universel et du particulier – non résolu parce que les médiations censées établir l'unité présupposent elles-mêmes, dit Henry, « une division première et insurmontable » (I, 64) –, Marx croit trouver une issue dans le concept feuerbachien de genre. Mais qu'est-ce que le genre de Feuerbach ? Un concept qui laisse subsister intacte la « substance aveugle » de Hegel, répond sans hésitation M. Henry (I, 78). Bien que « constitué par *la somme de toutes les déterminations individuelles concrètes de l'existence, par l'ensemble de toutes les modalités intellectuelles, sensibles, affectives, susceptibles de s'actualiser dans la vie réelle des hommes* », le concept de genre « est cependant idéal parce que de telles déterminations *n'existent* pas à proprement parler en lui mais ne se tiennent en lui et ne composent son être qu'à titre de déterminations virtuelles, potentielles, irréelles » (I, 80).

Soit ; mais l'anthropologie feuerbachienne ne présente-t-elle pas néanmoins une différence notable par rapport à l'idéalisme hégélien ? Sinon, comment expliquer qu'en faisant sienne l'anthropologie de Feuerbach Marx accomplirait, selon les propres mots de M. Henry, une « mutation décisive » du politique au social, cette mutation décisive par rapport à Hegel lui-même ? Aussi s'avère-t-il nécessaire, si l'on veut déterminer avec précision la signification et la portée de la critique marxienne du politique, d'élucider le statut de cette mutation et, partant, la nature exacte de la différence entre Feuerbach et Hegel.

De Hegel à Feuerbach une rupture brutale s'opère : le concept de vérité comme *révélation* de l'infini dans le fini, de l'Esprit dans le monde et dans l'histoire – concept de vérité que Hegel avait tenté désespérément de sauver ou de concilier avec sa découverte de l'Histoire, de la Raison *dans* l'Histoire – a perdu toute créance aux yeux de Feuerbach, qui en exige le remplacement par un concept de vérité plus adéquat. C'est cette exigence que Feuerbach formule tout au long de son œuvre, l'exigence d'une vérité infinie du fini en tant que fini : « La vérité du fini, déclare Feuerbach, n'est exprimée par la philosophie absolue qu'*indirectement* et à l'*envers*. S'il est vrai que l'infini n'existe, n'a de *vérité* et de *réalité* qu'une fois déterminé, c'est-à-dire posé non comme infini, mais comme fini, alors c'est bien le

fini en vérité qui est l'infini [...] Le commencement de la philosophie n'est pas Dieu ni l'absolu ni l'être comme *prédicat* de l'absolu ou de l'idée – le commencement de la philosophie est le fini, le déterminé, le réel. Il est absolument impossible de penser l'infini sans le fini. Peux-tu penser, définir *la* qualité sans penser à une qualité déterminée ? Ce n'est donc pas l'indéterminé, mais le déterminé, qui est le terme premier : car la qualité *déterminée* n'est rien d'autre que la qualité *réelle* ; la qualité réelle précède la qualité pensée[10]. »

Que Feuerbach ne se soit pas révélé à la hauteur de sa propre exigence, qu'incapable de circonscrire dans les limites du fini le caractère infini du fini, sa pensée philosophique finisse par sombrer dans ce que M. Henry nomme « un sous-hégélianisme dérisoire, l'hégélianisme vidé de sa substance, privé de son substrat ontologique » (I, 82), nous n'en disconviendrons pas. Cependant, cette évidence ne doit pas nous en masquer une autre : à savoir que, en dépit de son impuissance à venir à bout de Hegel et à assumer jusque dans ses extrêmes conséquences ontologiques la radicalité de son point de départ anti-hégélien, anti-idéaliste, Feuerbach n'en stipule pas moins le rejet explicite de la Raison comme voie d'accès à la vérité. Dans ce refus passionné de ce que Hegel avait tenté de maintenir en postulant l'identité dialectique de la vie de l'Esprit et du mouvement de l'Histoire[11] réside, selon nous, le secret de la formidable attraction que la pensée de Feuerbach exerça sur Marx durant ses années de maturation philosophique.

Aussi, s'il est foncièrement exact de dire comme Arendt que Marx, dans ses écrits de jeunesse, « sait que son évacuation de la tradition et de Hegel ne réside pas dans son « matérialisme », mais dans son refus de prendre à son compte l'idée selon laquelle la dif-

---

10. Ludwig Feuerbach, *Manifestes philosophiques*, p. 111-112.

11. Jean Hyppolite a raison contre Alexandre Kojève : ce n'est pas de l'homme mais bien d'abord de l'esprit qu'il s'agit dans la phénoménologie de Hegel. Les projets de Hegel et de Feuerbach divergent donc profondément, même s'il est vrai que celui-ci demeure prisonnier du schéma ontologique hégélien. On pourrait toujours objecter que cette divergence est plus apparente que réelle puisque, chez Hegel, le concept d'homme est analytiquement contenu dans celui d'esprit ou de raison. Sans doute, mais cet homme, l'homme hégélien, c'est justement l'homme en tant qu'il est *essentiellement* esprit ou raison. Or, c'est précisément cette définition de l'essence humaine que récuse l'anthropologie feuerbachienne.

férence entre la vie de l'homme et celle de l'animal est la *ratio*, ou la pensée, que, selon les termes de Hegel, « l'homme est essentiellement esprit » » (CC, 55)[12], encore faut-il bien garder présent à l'esprit tout ce que, sous ce rapport, Marx doit à l'anthropologie de Feuerbach. Ce que reconnaît d'ailleurs indirectement Michel Henry lui-même quand il insiste sur la provenance feuerbachienne du concept marxien d'aliénation : « Mais c'est ici le moment de dire explicitement, une première fois : de Hegel à Marx il y a Feuerbach. C'est chez Feuerbach en effet que le concept d'aliénation manifeste une mutation décisive. Aliénation ne veut plus dire réalisation mais, au sens ordinaire du mot : perte, privation [...] Toute l'œuvre de Marx – non seulement les écrits de jeunesse mais les textes de la maturité – est commandée par la signification privative, négative, du concept d'aliénation » (I, 70).

Or, qu'est-ce que cette signification privative du concept d'aliénation implique sur le plan ontologique, sinon l'hétérogénéité de l'être et de l'apparence, de l'essence et de sa manifestation, de « la qualité réelle » et de « la qualité pensée » dans le langage de Feuerbach, hétérogénéité qui constitue justement la présupposition fondamentale de cette « philosophie de l'immanence radicale et de la vie » (I, 55) dont *L'idéologie allemande* va, selon M. Henry, jeter les bases ?

---

12. « Ce qu'il [Marx] reprochait à Hegel, dit en des termes analogues François Châtelet, c'est d'avoir cru qu'il suffisait que l'esprit soit réconcilié avec lui-même pour que, du même coup, l'homme empirique, celui qui est condamné « à produire et à reproduire ses moyens d'existence », soit dans la paix, avec l'autre, avec soi-même, avec les objets, avec les dieux (avec l'imaginaire). Partant de cette critique et singulièrement de celle de la théorie hégélienne de l'État, Marx avait montré qu'il importait enfin de rompre avec la définition de l'homme posée par toute la pensée occidentale depuis Platon et le christianisme : l'homme comme pensée (ou comme âme). Avant d'être pensée, l'homme est corps souffrant, besoin, matérialité. Telle est l'humanité empirique, qu'il faut observer, d'abord, dans sa passivité fondamentale [...] Le matérialisme historique, tel que Marx en détermine les principes et la pratique, ne propose pas une philosophie ou une ontologie nouvelle : il se dresse contre la tranquillité de ces nantis que sont les philosophes, contre leurs problèmes abstraits, leurs angoisses transposées ; il veut être une science critique de la passivité effective, foncière de l'humanité » (*Questions objections*, p. 114-115).

Encore une fois, il est indéniable que Feuerbach n'arrive pas à « élémenter » (pour employer un terme biranien repris par M. Henry) son concept d'immanence, à donner un contenu ontologique consistant à la « qualité réelle », et qu'il réintroduit subrepticement avec le concept de genre, ainsi que l'explique avec force démonstrations M. Henry, la conception de l'être comme objectivation, donc la signification positive, hégélienne, du concept d'aliénation, donc le primat ontologique de la représentation, de la conscience, qu'il avait formellement récusé. Il n'empêche cependant que c'est chez Feuerbach que se trouve formulée clairement, avant Marx, l'exigence d'une réalité exempte de toute aliénation au sens ontologique, au sens où Hegel faisait de l'aliénation la structure constitutive de l'être, présente jusqu'au cœur de la vie sociale, dans l'intersubjectivité.

Il est très frappant que, tout en reconnaissant d'un côté l'importance décisive pour la pensée marxienne de la conception feuerbachienne de l'aliénation – aliénation au sens strictement négatif de manque, de privation, de perte de soi –, M. Henry tend d'un autre côté à en minimiser la portée en montrant que c'est à l'ontologie hégélienne que se réfère implicitement l'anthropologie feuerbachienne et que, par conséquent, en fondant sur celle-ci sa critique de celle-là, Marx est fatalement condamné au cercle vicieux, immanquablement voué à un « retour à Hegel » (I, 82).

Ici se révèle à nous la limite de la répétition henryenne, limite qui découle directement de cette prétention, de cette illusion méthodologique selon laquelle la mise au jour de la vérité ontologique de la pensée marxienne serait garante de l'intelligence complète de cette pensée. Illusion car, encore une fois, si tout en n'étant sur le plan ontologique qu'« une caricature de Hegel », qu'un « sous-hégélianisme dérisoire », comme y insiste M. Henry dans les passages précités, la pensée de Feuerbach n'en permet pas moins à Marx d'accomplir par rapport à l'hégélianisme, toujours selon les termes de M. Henry, une « mutation décisive », alors n'est-ce pas forcément le statut de cette mutation, par déduction non ontologique, qui demande à être élucidé ?

Aliénation au monde et dépolitisation[13]

En réalité, cette mutation conceptuelle décisive ou, pour être plus précis, cette double mutation – du politique au social et de la signification positive à la signification négative du concept d'aliénation –, trouve sa condition de possibilité dans l'histoire de la culture moderne ; elle témoigne, sur le plan de la connaissance, de l'aliénation par rapport au monde qu'entraîne et que présuppose tout à la fois l'essor du capitalisme au XIXe siècle.

L'une des implications fondamentales de cet essor, qui tend à se confondre avec celui de l'industrie et du machinisme modernes, est que la substitution traditionnelle du faire à l'agir caractéristique de la tradition de pensée politique occidentale, soucieuse d'« échapper aux calamités de l'action en se réfugiant dans une activité où un homme, isolé de tous, demeure maître de ses faits et gestes du début à la fin » (*CHM*, 247)[14], ne correspond plus désormais uniquement au vœu utopique du philosophe, qui depuis Platon rêve de traduire en normes et en mesures applicables à l'action

---

13. Les pages qui suivent paraîtront elliptiques à plusieurs ; c'est que nous y faisons intervenir un certain nombre de notions et d'arguments qui appartiennent à Hannah Arendt et dont on comprendra que l'exposé ne peut prendre place ici, du moins sous une forme systématique. Il convient cependant de souligner que toute la réflexion politique d'Arendt, et par conséquent sa critique de Marx et de la modernité, suppose la distinction triadique qu'elle établit (dès le premier chapitre de la *Condition de l'homme moderne*) entre le travail, l'œuvre et l'action. Sans entrer dans les détails, disons que la spécificité de chacune de ces activités de la vita activa se réfère aux statuts et aux rôles distincts et complémentaires qu'elles détiennent au sein de la condition humaine. Ainsi, au travail correspond la condition humaine de la vie ; à l'œuvre, la condition humaine de l'« appartenance-au-monde » ; à l'action, la condition humaine de la pluralité. Le caractère d'une époque historique ou d'une société dépendra donc des rapports que ces trois types d'activités entretiennent entre elles, et qui varieront selon la place qu'occupe chacune de ces activités dans la hiérarchie des valeurs culturelles. Précisons enfin que de ces trois activités constitutives de la condition humaine, seule l'action (à laquelle est très étroitement liée la parole) confère à l'existence humaine une dimension proprement politique (cf. *CHM*, 15-26 et 197-238).

14. Les « calamités » de l'action, c'est-à-dire la « fragilité » et l'« imprévisibilité » qui en sont les déterminations essentielles. « Ils [les philosophes] disent en somme que si seulement les hommes renonçaient à leur faculté d'agir, futile, indéfinie, aux résultats incertains, il y aurait peut-être un remède à la fragilité des affaires humaines » (*CHM*, 220).

humaine les Idées qu'il a entrevues dans la contemplation[15]. *Cette substitution du faire à l'agir est maintenant à l'œuvre dans la réalité historique elle-même*, où triomphe (apparemment) l'homo faber, qui soumet le monde naturel et humain à un extraordinaire processus de fabrication et de transformation. Triomphe apparent, car ce processus s'accomplit aux dépens et au mépris des objets eux-mêmes. Victoire à la Pyrrhus, car si l'homo faber l'avait vraiment emporté, l'objectivité du monde eût été sauvegardée, l'œuvre de l'homo faber ayant pour condition fondamentale l'appartenance au monde. Alors que la préoccupation typiquement moderne pour le processus en tant que tel, c'est-à-dire pour le moyen et non pour la fin, « transcende la mentalité de l'homme-fabricant d'outils pour qui le processus de production n'est qu'un moyen en vue d'une fin » (*CHM*, 334).

Nul doute que le renversement de la fin et des moyens dans la hiérarchie des valeurs de l'homo faber[16] ait lui-même pour condition cette aliénation de l'homme par rapport au monde dont nous verrons plus loin que l'origine remonte aux découvertes astrophysiques des XVIe et XVIIe siècles. Reste que ce renversement a en lui-même largement contribué à la déréalisation du monde et à la ruine de l'espace politico-public, dont l'existence repose sur la croyance dans la réalité et la pérennité du monde en tant que lieu propice à la manifestation de soi et à la rencontre de l'autre[17].

---

15. « Dans *La République*, écrit Arendt, le roi-philosophe applique les idées comme l'artisan ses règles et ses mesures ; il « fait » sa cité comme le sculpteur sa statue ; et pour finir, dans l'œuvre de Platon ces idées deviennent des lois qu'il n'y a plus qu'à mettre en pratique. Dans cette conception, poursuit Arendt, l'apparition d'un système politique utopique que n'importe qui, après avoir appris les techniques des affaires humaines, peut construire d'après un modèle, devient une chose presque naturelle ; Platon qui fut le premier à fournir un plan de montage pour fabrication d'États, est resté l'inspirateur de toutes les utopies. Et bien que ces utopies n'aient jamais joué de rôle sensible dans l'Histoire – car dans les rares cas où des plans utopiques se sont réalisés, ils se sont vite écroulés sous le poids de la réalité, moins la réalité des circonstances extérieures que celle des vraies relations humaines qui leur échappaient – elles ont servi de manière fort efficace à conserver et développer une tradition de pensée politique, dans laquelle, consciemment ou inconsciemment, on interprète le concept d'action en termes de faire, de fabrication » (*CHM*, 255-256).
16. Voir à ce sujet la note 19 de ce chapitre.
17. Et inversement : « Le refus du monde comme phénomène politique n'est possible que s'il est admis que le monde ne durera pas » (*CHM*, 65).

Nous ne pouvons reprendre ici en détail l'analyse arendtienne des conditions qui ont précipité « la défaite de l'*homo faber* » et conduit « au triomphe de l'*animal laborans* et à l'élévation du travail au sommet de la hiérarchie de la *vita activa* » (*CHM*, 345). Nous nous bornerons à souligner qu'avec « l'élimination de la contemplation du champ des facultés humaines ayant un sens et une finalité » (*CHM*, 343) – élimination qui suit la « victoire de l'introspection comme méthode universelle pour conquérir la nature » (*CHM*, 346) –, l'homo faber fut rapidement privé des normes et des mesures fixes et permanentes qui, avant l'époque moderne, avaient servi de repères et de critères à son action et à son jugement[18].

L'une des expressions théoriques les plus achevées de « cette perte radicale des valeurs à l'intérieur de l'étroit système de référence de l'*homo faber* » (*CHM*, 347)[19] se trouve sans doute chez Marx lui-même, où la distinction entre travail productif et travail improductif, entre travail et œuvre, a presque complètement disparu, « toutes choses ayant un sens non plus de par leur qualité objective de choses-du-monde, mais en tant que résultats du travail vivant et fonctions du processus vital » (*CHM*, 101). C'est cette indifférence typiquement moderne pour ce qui survit au processus dévorant de la vie, pour ce qui échappe au cycle sans fin (aux deux sens du mot

---

18. En ce qui concerne cette question, nous renvoyons le lecteur au dernier chapitre de la *Condition de l'homme moderne*, « La *vita activa* et l'âge moderne », p. 279-366.

19. Pour Arendt, le mot clef est processus. Car la perte des valeurs de l'homo faber résulta de « l'introduction dans le faire du concept de processus » (*CHM*, 339), ce qui impliquait que, désormais, « dans la conception de la fabrication elle-même » on concentrait l'attention non plus sur « le produit et le modèle permanent », non plus sur l'objet à produire, mais sur le « processus de fabrication » comme tel, c'est-à-dire « sur les modalités, les moyens, les processus qui expliquent la genèse de l'objet et permettront de le reproduire » ; ce qui « signifiait en même temps que l'on ne croyait plus à la contemplation comme voie d'accès à la vérité et que la contemplation avait perdu son rang dans la *vita activa*, dans le champ, par conséquent, de l'expérience humaine ordinaire » (*CHM*, 343). Nous verrons plus loin dans cet ouvrage tout ce que cette défaite de l'homo faber – défaite qui tend à mettre en péril la possibilité même de l'œuvre, du pouvoir-être créateur – doit aux grandes découvertes modernes, celles de Galilée notamment, qui enseignèrent à l'homme à douter de tout ce qui lui est donné, révélé, et à ne faire confiance qu'à ce qu'il fait lui-même.

« fin ») de la production et de la consommation, qui donne la clef de la mutation décisive du politique par laquelle Karl Marx élève au rang de loi scientifique du monde humain l'idée (déjà chère aux économistes politiques dont il s'est inspiré) que la politique, l'action, le langage ne sont que des superstructures de l'intérêt social, des fonctions de la *société*, conçue comme l'organisation publique du processus vital.

Le refus de la médiation ou le règne sans partage du social

C'est très tôt, dès la *Critique de la philosophie de l'État de Hegel*, que cette conception *sociale* de l'homme et du monde fait son apparition dans l'œuvre de Marx. Aussi n'est-il pas vrai de prétendre comme M. Henry que, dans le Manuscrit de 42, « *l'économique est l'aliénation du politique* » (I, 68). Car de même que l'aliénation que dénonce ce texte n'a pas sa source dans une réalité économique mais dans une institution politique, celle de la propriété foncière du sol, de même, inversement, le politique dont il importe, selon Marx, de surmonter l'aliénation en réalisant l'État rationnel de Hegel, ne désigne en aucune façon une réalité politique mais correspond plutôt à un État qui, comme dit Naïr, « *parvient à se fondre dans la socialité*, qui par conséquent élabore son universalité, non pas en tant que forme extérieure aux individus particuliers, mais bien en tant que manifestation de l'universalité sociale des individus eux-mêmes[20] ».

Que cette fusion du politique dans le social se fasse, dans le Manuscrit de 42, moyennant « l'hypostase de l'universel précédemment reprochée à Hegel par Marx lui-même », que la « qualité sociale » de l'individu soit conçue par Marx « comme l'ensemble de ses « qualités universelles et objectives » » (I, 76) : tel est, on le sait, l'argument qu'invoque M. Henry pour limiter la portée de la mutation décisive du politique au social en la rapportant à l'influence de Feuerbach et, à travers elle, à celle de Hegel lui-même. À y regarder de près, cependant, cet argument vient d'abord répondre à la visée propre à la répétition henryenne : car il suffira ensuite de montrer que

20. Sami Naïr, *op. cit.*, p. 150.

Marx, dans les *Thèses sur Feuerbach* et *L'idéologie allemande*, a effectivement rompu avec la métaphysique et l'ontologie hégéliennes, pour que l'on soit bien forcé d'en conclure, en toute logique, qu'il a définitivement rejeté la définition de l'homme comme être social pour adopter un point de vue radicalement subjectif et monadique.

Or, nous pensons au contraire que l'apparition de la problématique de l'individu vivant dans *L'idéologie allemande*, loin d'impliquer l'abandon de la définition sociale de l'homme, représente l'étape décisive, l'aboutissement de la démarche entreprise en 1842 en vue de déterminer les critères d'une socialisation véritable, par opposition à ce que, dès cette époque, Marx appelait « une fonction [...] *consciemment sociale* ». Lisons plutôt :

> Dans l'élément « ordres », l'activité législative n'est pas considérée comme une activité *sociale*, comme une fonction de la *socialité*, mais plutôt comme l'acte par lequel les individus entrent enfin dans une fonction réellement et *consciemment sociale*, c'est-à-dire dans une fonction politique. Le pouvoir législatif n'est pas ici une émanation, une fonction de la société, mais, au contraire, la création de celle-ci. La création du pouvoir législatif exige que *tous les membres* de la société civile se considèrent comme *individus* singuliers, qu'ils l'affrontent réellement en tant qu'*individus*. La qualification « être membre de l'État » est leur « qualification abstraite », une qualification qui n'est pas réalisée dans la réalité de leur vie (*CPHE*, 1007-1008).

Ce texte expose un programme de recherche : il va s'agir pour Marx d'établir les conditions d'une socialisation intégrale des individus, individus qui, dans la *bürgerliche Gesellschaft*, ne participent que *partiellement*, *consciemment*, à la vie sociale.

Sans doute la solution proposée en 1842 fait-elle encore appel à la qualification abstraite du genre, à « un pouvoir originaire de déterminations multiples » (I, 81) intervenant de l'extérieur pour rassembler et unifier les activités réelles et singulières des individus ; néanmoins, et à la différence de Feuerbach déjà, Marx soupçonne que le principe de la séparation entre l'universel et le singulier, la raison de la déchirure entre l'État et la société civile ne doit être cherchée ailleurs qu'en celle-ci, nommément dans la propriété privée qui, en élevant une barrière entre les individus, en les séparant les uns des autres, empêche leur socialisation réelle et intégrale. Comment les « déprivatiser » sans recourir à une instance transcendante, telle sera

la pierre d'achoppement de la *Critique de la philosophie de l'État de Hegel*. « Le vrai État, ce serait donc, écrit Naïr à propos du Manuscrit de 42, la communauté sociale [...] Pourtant, il y a ici problème : Marx ne détermine pas, dans cette critique de la philosophie hégélienne de l'État, le mécanisme par lequel s'opère la synthèse du social, c'est-à-dire le mécanisme sur lequel repose la socialité. Pour cela, il faut attendre le bouleversement produit dans la pensée de Marx par la découverte de l'économie politique anglaise et dont témoignent les Manuscrits de 44. Marx devait ainsi nécessairement aboutir à l'analyse du travail, car la socialité est précisément, dans son essence, l'organisation même du travail dans la communauté[21]. »

Quoi qu'il en soit du problème évoqué ici par Naïr et que Marx ne tardera pas à résoudre, il reste que, dès le Manuscrit de 42, « l'État c'est la communauté sociale ». Aussi est-il faux d'affirmer, comme M. Henry, que ce que Marx y célèbre, c'est le « règne sans limite de l'essence politique » (I, 57), si l'on doit entendre par politique une sphère d'existence distincte de la société civile, de l'organisation du travail et du besoin. En vérité, ce que Marx exalte dès cette époque, c'est la victoire de la société, c'est-à-dire de « *la forme sous laquelle on donne une importance publique au fait que les hommes dépendent les uns des autres pour vivre et rien de plus* [...] *la forme sous*

---

21. *Ibid.*, p. 164. Bien qu'il insiste avec raison sur le fait que « le jeune Marx inaugure pour la pensée moderne le continent du social proprement dit » (p. 99), Naïr passe complètement sous silence les conditions historiques, spécifiquement modernes, *sociales*, qui rendent possible cette inauguration théorique, dont il renonce par là même à comprendre la signification et la portée, préférant plutôt renchérir sur la vision émancipatrice qu'exalte la critique marxienne de l'État. Ainsi, dans sa conclusion, tout en soulignant au passage que l'analyse des mécanismes concrets par lesquels doit s'opérer la réappropriation sociale du politique – réappropriation qui doit en principe mettre fin à toute domination de l'homme par l'homme – n'a pas été faite par Marx, l'auteur n'éprouve pourtant aucun scrupule à écrire que « ces points de faiblesse ne doivent pas pour autant nous faire oublier que la pensée du jeune Marx est essentiellement anti-autoritaire » et qu'elle « apparaît plutôt, à travers la quête d'une socialisation non autoritaire, comme l'appel indéfiniment renouvelé d'une pédagogie de la liberté » (p. 230 et 233). Comme si ces points de faiblesse étaient somme toute négligeables et ne trahissaient pas les impasses d'une « pédagogie de la liberté » circonscrite au domaine social, c'est-à-dire à un domaine qui se caractérise essentiellement par l'élévation du travail au rang d'activité publique.

laquelle on permet aux activités concernant la survie pure et simple de paraître en public » (*CHM*, 57 ; l'italique est de nous).

Révélateur à cet égard est le sort réservé, dans le Manuscrit de 42, aux médiations entre l'intérêt particulier et l'intérêt général. Comme le remarque, à bon droit cette fois, Michel Henry, « la critique par Marx de la conception hégélienne de l'État est justement la *critique des médiations*. Or à travers tous ses détours, à travers sa complexité qui reflète justement celle de l'organisme politique, la critique des médiations nous livre sa présupposition constante, son refus de toute séparation, le refus de laisser s'instituer entre les individus particuliers et l'essence politique, entre la société civile et l'État, une opposition véritable. Car c'est bien là ce qui est impliqué dans l'idée de médiation et qui motive son rejet passionné par Marx, la différence préalable entre les termes que la médiation doit relier » (I, 59).

En assimilant d'emblée la séparation du politique et du social à un état pathologique, à une aliénation de l'homme, Marx manifeste à quel point il a déjà intégré la conception moderne, essentiellement sociale du politique, qui confond celui-ci avec l'élémentaire rassemblement des hommes déterminé par les besoins de la vie et l'organisation de ces besoins.

Mais d'où vient, chez Marx, ce « refus de la séparation », « ce rejet passionné de la médiation » ? Michel Henry l'explique en fonction du postulat philosophique d'immanence radicale sur lequel s'appuierait sa réflexion politique. Mais, encore une fois, ce postulat n'est-il pas la chose de la philosophie la mieux partagée ? « La philosophie, dit Lévinas, n'est pas seulement connaissance de l'immanence, elle est l'immanence même[22]. » Cette immanence-là – celle que problématise et essaie de miner la critique lévinassienne de la philosophie occidentale – n'a-t-elle pas une portée ontologique plus décisive que celle que M. Henry assigne à l'immanence marxienne ? Ou faut-il au contraire suivre ce dernier qui prétend qu'avec Marx le concept philosophique de l'immanence change radicalement de contenu et de signification, l'immanence n'étant plus celle de la conscience mais l'immanence absolue de la vie en tant que structure fondamentale de l'être ?

---

22. Emmanuel Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 101.

Cette réinterprétation « vitaliste » de l'immanence, nous voudrions l'examiner sous l'éclairage que nous fournit la distinction arendtienne entre le désir d'éternité et la quête d'immortalité.

Le conflit de l'éternité et de l'immortalité

Traditionnellement, en philosophie occidentale, le postulat d'immanence est étroitement lié au désir d'éternité, que l'on pourrait définir comme cette tentation difficilement résistible de prolonger cet instant fugitif où, dans la contemplation, le philosophe communie avec le tout de l'être. En elle-même, l'expérience philosophique de l'éternel dans la contemplation ne postule rien ; elle est un pathos. La postulation vient après, c'est-à-dire de la tentative paradoxale d'intégrer dans la durée temporelle vécue par la conscience le moment d'éternité, de traduire en mots une expérience indicible, de transformer en activité mentale ce qui ne correspond et ne peut donner lieu à aucune activité. Le désir d'éternité, explique Arendt, doit beaucoup au spectacle de la décadence de la Cité grecque qui, comme celle de Rome plus tard pour les penseurs latins, va disposer certains, Platon le premier, non seulement à mettre radicalement en doute les « chances d'immortalité et même de durée de la *polis* » (*CHM*, 30), mais aussi à juger inutile, voire nuisible et dangereuse, l'activité politique, c'est-à-dire les paroles et les actions dignes d'appartenir « à la durée sans fin » et grâce auxquelles les hommes peuvent « trouver place dans un cosmos où tout est immortel sauf eux » (*CHM*, 28).

C'est ainsi qu'à la quête d'immortalité, qui implique la constante présence d'autrui et la croyance que le monde va durer, les philosophes en vinrent à opposer l'expérience de l'éternel, laquelle ne peut s'accomplir qu'en dehors du monde et à l'abri de la pluralité humaine, dans la solitude du penser. Ou, pour être précis, ce qu'ils opposèrent à la vita activa sous le nom de theôria (ou contemplation), c'est le rêve qu'avait fait naître en eux cette expérience fugitive, le rêve d'un autre lieu, suprasensible, hors du temps et de l'espace, domaine souverain de la pensée. Plus tard, l'avènement puis l'essor rapide du christianisme, qui promet aux hommes la vie éternelle pourvu qu'ils se détournent des choses de ce monde, porte le coup de grâce, si l'on peut dire, au désir d'immortalité. Dès lors, la

vita activa et le bios politikos deviennent « les servantes de la contemplation » (*CHM*, 30).

Dans la troisième partie de cet ouvrage, nous analyserons la structure originaire de ce conflit entre vérité et politique, entre contemplation et action, tel qu'il apparaît pour la première fois dans l'Athènes du Ve siècle. Pour le moment, essayons de voir ce qu'il advient de ce conflit à l'époque moderne, en l'occurrence chez Karl Marx.

À première vue, l'expérience de l'éternel, la vita contemplativa, se trouve totalement disqualifiée, éliminée au bénéfice de la vita activa. Telle est, en substance, la signification que l'on prête généralement au renversement marxien de la philosophie et à l'émergence du concept de praxis. Force est d'admettre cependant que ni chez Marx, ni chez aucun des grands penseurs politiques modernes, ce rejet du *voir*, de la theôria, ne se fait au bénéfice de la quête d'immortalité, qui avait été, dans la Cité grecque, le ressort exclusif du bios politikos, pas plus d'ailleurs qu'il n'entraîne la remise en question du principe compréhensif unique invoqué par la philosophie traditionnelle pour juger les activités de la vita activa, principe qui tendait à effacer les distinctions entre le travail, l'œuvre et l'action. Ce principe subsiste dans le concept marxien de praxis, qui implique la totalisation ou la subsomption de toutes les activités humaines sous celle du travail – travail que « les temps modernes en général et Karl Marx en particulier, accablés pour ainsi dire par la productivité réelle, sans précédent, de l'humanité occidentale, tendirent presque irrésistiblement à considérer [...] comme une œuvre », de même qu'ils inclinèrent à « parler de *l'animal laborans* en des termes qui eussent mieux convenu à l'*homo faber*, en espérant sans cesse qu'il ne restait plus qu'un pas à faire pour éliminer complètement le travail et le besoin » (*CHM*, 99-100).

Ce que montre Arendt, c'est que cette propension moderne, particulièrement marquée chez Marx, à interpréter en termes d'œuvre et de fabrication le processus et les résultats du travail – donc cette incapacité théorique à distinguer l'animal laborans et l'homo faber, « le travail de nos corps et l'œuvre de nos mains » (Locke) – plonge ses racines dans la tradition philosophique, et ce

nonobstant le mépris qu'inspirait à celle-ci le domaine de la fabrication. Car « cette tradition, dans la mesure où elle s'était tournée contre l'action – moins ouvertement certes mais tout aussi effectivement –, avait été forcée d'interpréter l'agir en termes de faire et ainsi, malgré sa défiance et son mépris, avait introduit dans la philosophie politique des tendances, des schèmes de pensée sur lesquels l'âge moderne allait pouvoir s'appuyer. À cet égard, conclut Arendt, l'âge moderne n'a pas renversé la tradition, il l'a plutôt libérée des « préjugés » qui l'avaient empêchée d'affirmer ouvertement la supériorité de l'œuvre et des métiers sur les opinions et les agissements « oiseux » qui constituent le domaine des affaires humaines » (*CHM*, 258).

La praxis marxienne cache en elle cette *interprétation traditionnelle* de l'agir en termes de faire qui trouve (ou croit trouver) dans la conception moderne de l'œuvre – telle qu'elle est induite par le développement de l'industrie et de la technologie modernes – un répondant concret, *réel*, au désir d'éternité que la philosophie avait projeté dans un au-delà. Finalement, le désir d'éternité, que Platon, tout en sachant au fond qu'il était politiquement non pertinent, n'avait pu résister à la tentation de traduire en termes politiques, subsiste-t-il implicitement, clandestinement, chez Marx, dans le projet de *faire* l'histoire, c'est-à-dire de l'abolir en substituant à la fragilité et à l'imprévisibilité des affaires humaines un principe de fabrication qui en assure la stabilité et le contrôle définitifs. Si bien que, n'en déplaise aux marxistes, le concept de praxis est bel et bien une idée philosophique, une *interprétation* ; qu'on le veuille ou non, la *XIe Thèse* « implique que la transformation est précédée par l'interprétation, de sorte que l'interprétation philosophique du monde a indiqué comment il devrait être transformé » (*CC*, 36).

Ainsi, bien que privées de leur pouvoir de révélation transcendante, les idées platoniciennes n'en conservent pas moins, pour Marx, le rôle que Platon leur faisait jouer lorsque, à des fins politiques (ou plutôt antipolitiques), il les faisait descendre du ciel sur la terre, jusque dans la caverne des affaires humaines : le rôle « de normes et de règles servant à mesurer et à englober la multitude des paroles et actions humaines, avec l'assurance absolue, « objective » de l'artisan qui fabrique des lits particuliers, et du profane qui

les juge, en se guidant l'un et l'autre sur un modèle inaltérable, l'« idée » du lit en général » (*CHM*, 254)[23].

Nous aurons l'occasion de revenir plus en détail sur ce point capital pour montrer que c'est bien à ce rôle que Marx fait servir son *idée* de praxis, et pour jouer ce rôle qu'il l'a d'abord conçue. Pour l'heure, attachons-nous à mettre en évidence la manière dont cette dépendance de Marx à l'égard de la tradition de pensée politique inaugurée par Platon se vérifie dans la critique des médiations qui forme le noyau du Manuscrit de 42.

À cet égard, plus important encore que la question de savoir si les médiations de Hegel (les « états » au sens du Moyen Âge – c'est-à-dire les assemblées représentatives des divers groupes au sein de la société –, le fonctionnariat, le majorat) possèdent le statut que ce dernier leur assigne[24] nous paraît être le rejet inconditionnel que Marx oppose à l'idée même de médiation, c'est-à-dire à l'existence d'un domaine intermédiaire entre la société civile et l'État au sens de gouvernement, domaine dans lequel les hommes

---

23. Cette métamorphose de l'action en un mode de la fabrication – qui justifie une conception instrumentale de la politique où celle-ci devient moyen en vue d'autre chose et donc justiciable de violence (car il n'y a pas de fabrication sans violence) – s'opère exemplairement, en toute transparence et en toute innocence philosophique, dans *La République* (surtout 420) et dans *Le Politique* (notamment 299-302 et 308-311).

24. Justifiée ou non, cette dénonciation par Marx des médiations hégéliennes ne rend pas justice au problème que Hegel, s'il ne l'a pas résolu, du moins a eu le mérite de poser. En effet, ce dernier a très bien vu le danger qui guette la société civile dès lors que, affranchie de toute institution régulatrice, de toute médiation politique, elle ne se développe plus que selon ses propres lois immanentes. Ainsi, mettant en question la fiction du libéralisme suivant laquelle l'ordre politique, le consensus social serait le produit de l'ordre naturel de la société civile, Hegel insiste sur le fait que le système des besoins étant essentiellement contradictoire, divisé en une multitude d'intérêts particuliers, cette désorganisation conduit « à une opinion et à une volonté inorganiques [...] puissances massives en face de l'État organique » (*Principes de la philosophie du droit*, § 302, p. 334). D'où la nécessité d'instaurer, par exemple, un lien corporatif entre ceux qui revendiquent la liberté de commerce et d'industrie et dont l'intérêt « est enfoncé aveuglément dans la direction du but personnel », afin que l'intérêt des particuliers soit ramené à l'universel, pour « atténuer les chocs dangereux, et pour abréger la durée de l'intervalle pendant lequel la nécessité inconsciente devait les accommoder » (*ibid.*, § 236, p. 257).

s'adonneraient à des activités publiques irréductibles, aussi bien aux activités de travail et de production qu'à celles qui sont directement liées à l'exercice du pouvoir d'État. En insistant sur ce rejet, en montrant à quel point il est capital et déterminant pour toute l'œuvre à venir, M. Henry fait apparaître le contraire de ce qu'il prétend démontrer, il trahit à son insu l'*idéalisation* qui commande la recherche politique de Marx.

Idéalisation en ce sens que Marx cède au même désir que Platon d'éliminer la part d'incertitude et d'imprévisibilité inhérente à l'action humaine et, comme le grand Inquisiteur de Dostoïevsky, de sauver l'homme de lui-même, de le rendre heureux malgré lui s'il le faut. Pour donner un contenu réel à son projet idéal, Marx mise sur la « *praxis révolutionnaire* » bien sûr, mais s'en remet peut-être d'abord à la productivité sans précédent du travail à l'époque moderne, qui abstrait l'homme de sa condition d'appartenance-au-monde (de la culture) aussi bien que de sa condition de pluralité (du politique), pour le définir essentiellement comme individu vivant, comme animal laborans. Là encore, mais dans la culture elle-même cette fois, idéalisation, c'est-à-dire réduction idéale de la condition humaine sur terre à celle de la vie : l'homme, sa conscience, ses œuvres et ses « rapports sociaux » mesurés à l'aune de la fertilité vitale, de la vie comme Souverain Bien. Entreprise suprême et mystificatrice de démystification caractéristique de la culture moderne ; effort imaginaire pour réduire l'individu humain à une chose simple, inimaginable.

Le refus de la médiation, le projet d'en produire, selon le terme de M. Henry, la « généalogie » à travers la mise en question de tout ce qui dans la réalité se donne comme institution « arbitraire » d'un sens commun politique : voilà ce qui, dès 1842 et jusqu'à la fin, condamne Marx à l'idéalisme politique, un idéalisme en comparaison duquel celui de Hegel fait figure, aux yeux de M. Henry lui-même, de « réalisme » (cf. I, 58 et 66). Alors que Hegel, lui, se borne à repérer dans la société allemande de son époque les médiations intervenant entre la société civile et l'État, par exemple celle qu'opèrent les « ordres » au sens du Moyen Âge, Marx exige un explicat car, dit-il,

> les ordres sont la *synthèse de l'État et de la société civile*, sans qu'on nous dise comment les ordres doivent s'y prendre pour concilier deux mentalités contradictoires (*CPHE*, 945).

Rappelons-nous les paroles précitées de Michel Henry : « Marx *veut* l'identité du particulier et de l'universel, et ce qu'il reproche à Hegel c'est d'affirmer cette identité sans être capable de l'établir. » Mais vouloir établir cette identité pour ainsi « revenir au *commencement* », comme dirait Fernand Dumont, n'est-ce pas là renchérir sur l'idéalisme que l'on dénonce par ailleurs ? N'est-il pas plus réaliste d'admettre que, « pour les cultures, il n'y a pas de commencement qu'une philosophie pourrait reprendre. La culture est médiation. On ne *commence* pas une médiation, on la reconnaît[25]. »

Reconnaître la médiation, cela signifie en l'occurrence, pour un « idéaliste » comme Hegel, faire preuve de suffisamment de réalisme pour convenir que, quoi qu'on fasse, la philosophie vient toujours trop tard, que ce n'est qu'au crépuscule que la chouette de Minerve prend son envol... À l'inverse, pour qui prétend remettre Hegel sur ses pieds, commencer la médiation veut dire réaliser la philosophie, c'est-à-dire transformer l'homme et son monde conformément à l'idée que l'on s'en fait, en l'espèce celle de la Vie et de sa fertilité. À tout prendre, cette idée de la Vie, de la praxis, ne joue-t-elle pas chez Marx un rôle analogue à l'idée de Bien chez Platon ? Ne vise-t-elle pas ultimement à justifier le déni du politique qu'elle postule et dissimule tout à la fois ? Le concept marxien de praxis n'atteste-t-il pas de la façon la plus insidieuse la constance d'une théorie de la domination ? Théorie qui, depuis Platon, se fonde sur la séparation absolue du savoir et du non-savoir (de l'opinion), séparation entre ceux qui sont nés pour gouverner (*archein*) et ceux qui sont faits pour exécuter (*prattein*), entre les spécialistes de la praxis et les pratiquants.

---

25. Fernand Dumont, *op. cit.*, p. 189.

CHAPITRE VI

LA PROPRIÉTÉ PRIVÉE COMME OBSTACLE À LA SOCIALISATION DU MONDE

La médiation du majorat

De la critique que Marx, dans le Manuscrit de 42, dirige contre les médiations reconnues par Hegel comme étant les formes par lesquelles se réalise l'universel, la critique du majorat nous paraît particulièrement caractéristique de cette conception *sociale* et moderne de l'homme et du monde à laquelle Marx, dès cette époque et de façon définitive, souscrit avec enthousiasme. Aussi nous y arrêterons-nous assez longuement.

D'abord, qu'est-ce que le majorat ? « Le majorat, précise Michel Henry, est l'institution qui dans la famille réserve la propriété foncière au premier-né dont elle devient ainsi le bien héréditaire. » Et ce que Hegel a voulu montrer, c'est « que l'État détermine l'organisation de la société civile et par exemple l'institution du majorat, qu'il le pose comme une médiation dans le procès de sa propre réalisation ». Ce à quoi M. Henry, se faisant l'écho de Marx, rétorque que non seulement Hegel n'a pas réussi à établir clairement cette détermination, mais qu'il a fait valoir la détermination contraire, à savoir que « le majorat, ou la propriété foncière qu'il exprime, détermine l'État. À son insu, affirme M. Henry, l'analyse de Hegel produit la théorie inadmissible, ontologiquement fausse, que l'économie détermine le politique » (I, 66).

Demandons-nous d'abord si c'est bien cette théorie-là que produit, même à son insu, l'analyse hégélienne. Est-il vrai que, chez Hegel, la détermination de l'État par la propriété foncière, ou

ce que Marx et à sa suite M. Henry interprètent comme telle, se réduit purement et simplement à une détermination du politique par l'économique ?

Ce serait le cas si la propriété privée n'avait pas déjà, pour Hegel, une signification universelle, un caractère politique. Mais comme M. Henry le dit lui-même, chez Hegel « *l'universel règne dans la société civile avant de s'accomplir dans la société politique* » et les « « cercles » ou [...] « sphères » concentriques, de plus en plus larges, dans lesquels s'organise spontanément la vie concrète des hommes : famille, corporation, etc. [...] sont déjà des réalités générales, des modes de réalisation de l'universel [à partir desquels] prend forme l'édifice proprement politique de l'État » (I, 61).

Le majorat est l'une de ces sphères. Aussi ne nous paraît-il en aucune façon pouvoir être assimilé à cette « détermination opaque de la matière », à « l'étant brut », à la « brutalité du fait » (I, 69), autrement dit à cette signification étroitement économique, purement empirique, que Michel Henry lui assigne afin de pouvoir mieux dénoncer ensuite « le schéma de l'opposition » qui serait naïvement à l'œuvre chez Hegel. Au contraire, comme y a insisté de son côté Jean Hyppolite, Hegel « a tenu surtout à montrer le caractère d'insuffisance du droit privé ou du droit civil. Il a voulu en partir pour le dépasser comme une abstraction. La volonté libre se pose immédiatement dans l'existence comme volonté de la personne. Vouloir la personne, c'est vouloir la propriété privée qui en est la manifestation extérieure. Droit abstrait ou droit de propriété, cela signifie la même chose ; mais la possession d'une chose n'est rien sans la reconnaissance de ma possession par les autres personnes. *Cette reconnaissance est l'essentiel de la propriété, ce qui fait qu'en étant privée elle est pourtant le signe de la vocation sociale de la personne humaine*[1]. »

En fait, contrairement à ce que soutient M. Henry, ce n'est pas seulement ni même vraiment le primat de l'économie, la prétention de tout élément matériel à « co-constituer l'organisme de l'État ou même de lui servir de fondement » (I, 71), autrement dit le naturalisme que prend pour cible la critique marxienne du majorat dans le Manuscrit de 42. À travers le rejet de l'élément matériel, ce que vise

1. Jean Hyppolite, « Préface », dans G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, p. 11.

cette critique c'est bien plutôt l'objectivité du monde, c'est-à-dire, selon les termes de Hannah Arendt, le fait que « malgré les différences de localisation et la variété des perspectives, tous [les hommes] s'intéressent au même objet » (*CHM*, 69). Ce que recouvre le prétendu primat hégélien de l'économie, c'est la postulation d'un monde commun, objectif, sans lequel ne pourrait s'accomplir ce que Hyppolite appelle ci-dessus « la vocation sociale de la personne humaine », et qu'il vaudrait mieux nommer peut-être – eu égard à la signification particulière, spécifiquement moderne, que nous attribuerons désormais aux mots « social » et « société » – sa vocation politique.

Le majorat correspond à l'une des médiations institutionnelles par lesquelles la liberté de la conscience s'accomplit dans le monde et, ce faisant, se sauve d'elle-même, de sa propre négation, de la mort à laquelle elle serait condamnée si aucune institution ne venait la médiatiser. L'équation établie dans *La phénoménologie de l'esprit* entre la liberté immédiate de la conscience et la mort signifie que la liberté de la conscience ne peut se survivre et se déployer qu'à travers la reconnaissance des consciences, autrement dit que si la conscience de soi consent à l'universalité en assumant la condition de pluralité. « La conscience de soi, dit Hegel, n'est réelle pour elle-même, selon cette universalité essentielle qui est sienne, que dans la mesure où elle connaît son reflet dans d'autres consciences de soi (je sais que d'autres ont de moi un savoir qui est un savoir d'eux-mêmes), et où, à titre de pure universalité spirituelle, appartenant à la famille, à la patrie, etc., elle se connaît comme *soi essentiel*. (Cette conscience de soi est le fondement de toutes les vertus, de l'honneur, de l'amitié, du courage, de tout sacrifice, de toute gloire, etc.)[2]. »

Il faut reconnaître toutefois que chez Hegel cette détermination intersubjective de la réalité de la conscience de soi – détermination qui fonde ces vertus éminemment politiques (au sens gréco-latin) que sont l'honneur, l'amitié, la gloire, le sacrifice, etc. – se trouve, comme l'a remarqué Paul Ricœur, trop souvent voilée « par le terme même d'esprit – *Geist* – [qui] marque une discontinuité radicale avec toute conscience phénoménologique, c'est-à-dire avec une conscience sans cesse arrachée d'elle-même par le

2. G.W.F. Hegel, *Propédeutique philosophique*, deuxième cours, § 39, p. 100.

manque et attendant son être de la reconnaissance d'une autre conscience. C'est pourquoi, dans l'*Encyclopédie*, la philosophie de l'esprit objectif se déploie hors phénoménologie dans la mesure où la phénoménologie reste le règne de la conscience intentionnelle privée de son autre. On peut se demander si cette hypostase de l'Esprit, ainsi élevé au-dessus de la conscience individuelle et même au-dessus de l'intersubjectivité, n'est pas responsable d'une autre hypostase, celle même de l'État. On ne peut supprimer du texte hégélien, que ce soit dans l'*Encyclopédie* ou dans les *Principes de la philosophie du droit*, les expressions par lesquelles l'État est désigné comme un dieu parmi nous[3]. »

Ces réserves faites, il n'en demeure pas moins que dans l'œuvre qui nous intéresse ici, *Principes de la philosophie du droit*, Hegel, se souvenant d'Aristote, reconnaît que le bien de l'homme ne peut s'exercer que dans l'espace public, que dans la communauté des citoyens. « L'association en tant que telle est elle-même, dit-il, le vrai contenu et le vrai but, et la destination des individus est de mener une vie collective ; et leur autre satisfaction, leur activité et les modalités de leur conduite ont cet acte substantiel et universel comme point de départ et comme résultat[4]. »

Tel est le cadre anthropologico-politique dans lequel s'inscrivent les médiations hégéliennes, notamment le majorat, dont il ne serait pas exagéré de dire qu'il garde quelque chose du « caractère sacré de la propriété privée » sur quoi reposaient les civilisations avant les temps modernes, où « être propriétaire signifiait, ni plus ni moins, avoir sa place en un certain lieu du monde et donc appartenir à la cité politique, c'est-à-dire, être le chef d'une des familles qui, ensemble, constituaient le domaine public » (*CHM*, 73).

En accordant au majorat le statut de médiation entre la société civile et l'État, Hegel nous révèle indirectement ce que la propriété privée avait toujours été avant l'époque moderne : à savoir la

---

3. Paul Ricœur, « La raison pratique », dans *La rationalité aujourd'hui*, p. 238-239.

4. G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 258, p. 190-191.

condition principale d'accès au domaine public[5]. D'où l'interprétation tendancieuse que Marx va donner du majorat, dont l'existence constitue à ses yeux un anachronisme, et surtout un obstacle au mouvement de socialisation du monde. Mais, plus profondément encore, ce qui, aux yeux de Marx, est totalement inacceptable dans le majorat, c'est la distinction traditionnelle entre le public et le privé qu'il suppose et que Marx tient à priori pour une aliénation, que seule l'abolition totale de la propriété privée permettra de surmonter.

Quant à la manière dont Michel Henry interprète le rejet marxien de la distinction entre le privé et le public impliquée dans le majorat, elle est tout à fait caractéristique de sa méthode. Réduite à sa dimension épistémologique, comprise exclusivement comme « rejet passionné par Marx [de] la différence préalable entre les termes que la médiation doit relier » (I, 59), rapportée sur le strict plan du combat intellectuel que Marx livre contre l'ontologie hégélienne et son schéma de l'opposition, la critique marxienne du majorat se trouve ainsi arbitrairement soustraite à son cadre de référence historique, rendue indépendante de la société où elle surgit et qui seule est en mesure de nous révéler la signification et la portée véritables de cette critique. Car, comme le dit à bon droit Hannah Arendt, « ce n'est pas Karl Marx qui l'a inventé, c'est un fait qui tient à la nature même de cette société : tout ce qui est privé ne peut qu'entraver le développement de la « productivité » sociale et toute considération de propriété privée est donc à rejeter en faveur du processus constamment accéléré de la richesse sociale » (*CHM*, 79).

Sans doute, en 1842, Marx n'a-t-il pas encore découvert le foyer de cette richesse sociale ; il n'a pas encore désigné, comme il le fera moins de deux ans plus tard par suite de ses lectures en économie politique, le travail comme source de toute valeur. Néanmoins, la solution qu'il préconise pour surmonter l'opposition entre la société civile et l'État, ou plutôt le fait que pour lui, et contrairement à Hegel, la séparation entre le domaine public et le domaine

---

5. « Il n'est donc pas tout à fait exact de dire, note Arendt, que la propriété privée, avant les temps modernes, était considérée comme une condition évidente pour l'admission au domaine public ; elle était beaucoup plus. Le privé était comme l'autre face, sombre et cachée, du domaine public et si en étant politique on atteignait à la plus haute possibilité de l'existence humaine, en ne possédant point de place à soi (tel l'esclave) on cessait d'être humain » (*CHM*, 75).

privé s'assimile purement et simplement à une aliénation qui doit être surmontée, et qui ne le sera effectivement qu'avec la suppression de la propriété privée, cela prouve à quel point, dès cette époque, Marx fait sienne la conception *sociale* du monde qui domine la pensée politique moderne et à laquelle il saura fournir, en retour, sa forme théorique la plus achevée.

Aussi, pour bien comprendre ce qui est en jeu dans la *Critique de la philosophie de l'État de Hegel*, et notamment dans cette « mutation conceptuelle » à quoi M. Henry semble vouloir réduire ce qu'il appelle par ailleurs la « mutation décisive par laquelle le politique se trouve ramené au social », il importe d'en appeler à une mutation d'un autre ordre, à une mutation de culture irréductible à un coup de force philosophique à mettre au compte du génie de Karl Marx.

Bien qu'elle s'étale sur plusieurs siècles et qu'on en puisse faire remonter l'origine historique et intellectuelle jusqu'à la Renaissance et même au-delà, il n'en demeure pas moins que c'est avec la révolution industrielle de la première moitié du XIXe siècle que va s'opérer décisivement cette mutation qui, en l'espace de quelques décennies, fera de l'Europe occidentale le théâtre d'une émancipation sans précédent de l'activité de travail. C'est durant cette période, comme dit Arendt, que « la plus privée des activités humaines [...] est devenue publique en recevant le droit de fonder son domaine commun » (*CHM*, 126). Depuis, nous assistons partout en Occident au dépérissement accéléré de ce qui avait été jusque-là le domaine publico-politique, c'est-à-dire « l'espace du paraître au sens le plus large : l'espace où j'apparais aux autres comme les autres m'apparaissent, où les hommes n'existent pas simplement comme d'autres objets vivants ou inanimés, mais font explicitement leur apparition » (*CHM*, 223).

À cette visibilité politique des hommes dans le monde, « the society of work » substitue « une vision de la société comme entreprise de production à grande échelle dans laquelle des fonctions très différentes sont intégrées suivant un mode de dépendance réciproque ; une vision de la société où les relations économiques ont la primauté [...] En conformité avec cette vision, ajoute Charles Taylor, il existe une solidarité fondamentale entre tous les membres de la société qui travaillent [...] car tous sont engagés, en étroite interdé-

pendance, dans la production de ce qui est indispensable à la vie et au bonheur[6]. »

Cette vision économico-technique de la société – qui domine là où l'activité de travail a quitté l'obscurité de la vie privée pour venir occuper le devant de la scène publique –, Marx, quoi qu'en dise M. Henry, ne la remettra jamais en question. Ce qui ne veut pas dire que du point de vue d'une recherche visant à dégager les concepts ontologiques ultimes de la pensée marxienne, il ne puisse y avoir un sens à affirmer que, dans le Manuscrit de 42, « *l'économique n'est pas l'essence, n'est pas la réalité et ne saurait la définir ni la déterminer, être un principe de détermination* » (I, 65). Mais que l'économique ne soit pas l'essence ontologique visée par le philosophe Marx n'implique pas pour autant que le politique soit cette essence et que, par conséquent, l'on ait le droit d'affirmer, comme M. Henry, que pour le Marx de 1842 « *l'économique est l'aliénation du politique* » (I, 68). À cette proposition, qui ne peut selon nous que semer davantage de confusion quant à la signification du projet de monde marxien, nous substituerons donc celle-ci : dans le Manuscrit de 42 *la propriété privée est l'aliénation du social*. En effet, ce n'est nullement, comme les œuvres de la maturité ne cesseront du reste de le répéter, contre l'économique au sens moderne du terme, c'est-à-dire contre le processus d'appropriation du monde et d'accroissement de la richesse sociale par le travail productif, que Marx se dresse en 1842 ; sa cible, c'est bien plutôt la propriété privée en tant que place concrète dans le monde et mode d'accès traditionnel au domaine public. La propriété privée doit disparaître pour la simple et unique raison qu'elle contrecarre la productivité inhérente au travail, qu'elle érige une barrière contre l'activité la plus naturelle qui soit.

C'est donc se méprendre grandement que d'interpréter la condamnation marxienne de la propriété privée comme l'indice irréfutable d'une opposition radicale à la société moderne. Car encore eût-il fallu que le capitalisme plaidât la cause de la propriété privée. Or, ce que le capitalisme défend, « ce que les temps modernes ont défendu avec tant d'ardeur, ce n'est pas la propriété en soi, c'est

---

6. Charles Taylor, « Interpretation and the Sciences of Man », *The Review of Metaphysics*, vol. 25, n° 1, 1971, p. 38 (trad. libre).

l'accroissement effréné de la propriété, ou de l'appropriation ; contre tous les organes qui eussent maintenu la permanence « morte » d'un monde commun, ils ont lutté au nom de la vie, de la vie de la société » (*CHM*, 124).

Qu'à cette lutte pour la *société*, pour la socialisation totale du monde, Marx se soit déjà rallié en 1842, nous en voulons pour preuve la position non équivoque qu'il adopte, dans sa critique de Hegel, à l'égard de la propriété privée, de ce qu'il appelle, de façon révélatrice, « la *barbarie* de la propriété privée » (*CPHE*, 983). De toute évidence, ce que Marx dénonce sous le nom de propriété privée dans le Manuscrit de 42 n'est pas l'appropriation capitaliste des moyens de production mais bien plutôt la propriété du sol, dont le caractère barbare ne tient pas à ce qu'un grand nombre en soit privé, mais plutôt au fait qu'elle ne s'intègre pas, comme M. Henry lui-même le souligne, « dans le devenir effectif de la conscience de soi de l'universel, dans l'État » (I, 71). C'est-à-dire dans l'État tel que Marx, déjà en 1842, en postule l'identité avec la société civile, avec le processus vital de la société qui, dans la terminologie encore feuerbachienne du Marx de cette époque, se nomme le « genre ».

En somme, la possession privée de la terre, la propriété du sol d'origine féodale – en laquelle Hegel, lui, voyait le support matériel et mondain de l'institution du majorat, de cette médiation entre la société civile et l'État par laquelle le premier-né d'une famille, libéré de l'obligation d'avoir à gagner sa vie, a le loisir de se consacrer aux affaires politiques – est barbare aux yeux de Marx parce que, selon la formule de M. Henry, elle est « l'antithèse [du] devenir effectif de la conscience de soi de l'universel », c'est-à-dire, étant donné l'identité postulée de l'État à la société civile, l'antithèse du *devenir social*, « l'antithèse, mais privée de mouvement, dit encore M. Henry, l'extrême opposé, mais un opposé non dialectique, *le terme figé en soi-même, pétrifié, à jamais irréductible, l'irrationnel* » (I, 71 ; l'italique est de nous).

Nous pensons détenir là le mobile profond de l'hostilité que Marx ne cessera de manifester par la suite envers la propriété privée. On commet, par conséquent, un contresens inouï en interprétant (naïvement) les diatribes marxiennes contre les propriétaires des moyens de production comme le signe de la haine implacable que Marx nourrissait contre l'esprit du capitalisme et sa conception de

l'homme et du monde. Rien n'est moins fondé que cette interprétation ; rien n'est plus « marxologiquement » ruineux que cette confusion. Car loin de s'être jamais opposé au principe de « l'accroissement effréné de la propriété, ou de l'appropriation » du monde, c'est au contraire au nom de ce principe, pour son triomphe, que Marx, dès le Manuscrit de 42 et jusqu'à la fin, ferraillera sur la scène intellectuelle ou politique, dénonçant tout ce qui contredit ce principe, tout ce qui freine le mouvement de production et d'accumulation de la richesse, toutes ces résistances « irrationnelles » à la transformation du monde par le travail, telles que cette propriété du sol qui fut traditionnellement « la condition politique élémentaire de l'appartenance-au-monde » (*CHM*, 285). Mieux que quiconque avant ou après lui, Marx a saisi la logique implacable du mode de production capitaliste ; il a très bien vu que « la contribution moderne la plus révolutionnaire au concept de propriété [faisait] de cette dernière, non plus une parcelle du monde, fixe, bien délimitée, et acquise d'une façon ou de l'autre par son propriétaire, mais au contraire une production de l'homme lui-même, ayant sa source dans le fait que l'homme a un corps et qu'il possède indiscutablement la force de ce corps, ce que Marx appelait « force de travail » » (*CHM*, 81). Et c'est précisément parce qu'il a su percer à jour les lois « naturelles » de cette production-appropriation capitaliste du monde que Marx a si violemment pris parti contre la bourgeoisie qui, ne vivant pas en parfaite intelligence avec ces lois, retarde le développement de ce dont elle est pourtant le véhicule, mais un véhicule inconscient :

> Le progrès de l'industrie, dont la bourgeoisie est le véhicule passif et inconscient, remplace peu à peu l'isolement des travailleurs, né de la concurrence, par leur union révolutionnaire au moyen de l'association. À mesure que la grande industrie se développe, la base même sur laquelle la bourgeoisie a assis sa production et son appropriation des produits se dérobe sous ses pieds. Ce qu'elle produit avant tout, ce sont ses propres fossoyeurs. Son élimination et le triomphe du prolétariat sont également inévitables (*Le Manifeste communiste*, Pl. I, 173)[7].

7. Soulignons que l'importance de ce passage du *Manifeste communiste* était telle aux yeux de Marx qu'il a cru bon de le reproduire à la toute fin du *Capital*, Livre premier (Pl. I, 1240).

Au progrès de l'industrie, à ce processus indéfini d'accumulation de la richesse – à « la permanence de l'instabilité et du mouvement » comme il est dit dans *Le Manifeste*[8] – s'oppose, comme la barbarie à la civilisation, la permanence inhérente à la propriété privée au sens traditionnel du terme, la propriété comme structure stable, place fixe et bien délimitée dans le monde. C'est de cette permanence-là que la critique marxienne du majorat dénonce l'irrationalité, l'irréalité, la barbarie.

Mais qu'est-ce qui justifie Marx de qualifier d'irrationnelle et de barbare une société de propriétaires ? Ne serait-ce pas le simple fait que dans une société de propriétaires, à la différence d'une société de travailleurs, « c'est, comme dit Arendt, encore le monde et non pas l'abondance naturelle ni la simple nécessité de vivre qui se tient au centre des préoccupations humaines » (*CHM*, 130) ? Tout se passe comme si Marx était si profondément convaincu qu'il n'y a de terrain favorable à la civilisation, c'est-à-dire à la liberté et à l'égalité, que là où le travail, la production de la vie a été élevée au rang d'activité publique, qu'il ne lui vient même pas à l'esprit que cette évidence pourrait n'en être pas une. Attitude pour le moins étonnante de la part de l'un de nos « maîtres du soupçon », qui nous a appris à nous méfier des évidences.

---

8. Cf. Pl. I, 164. Permanence dont Marx, dans *Le Capital*, s'attachera à décrire le mécanisme, non pour en dénoncer le caractère inhumain et aliénant, mais bien au contraire pour en célébrer la puissance libératrice et les vertus révolutionnaires. Ainsi, écrit-il, « jusqu'au XVIIIe siècle les métiers portèrent le nom de *mystères* » du fait qu'ils « formaient les [uns] vis-à-vis des autres autant d'enclos qu'il était défendu au profane de franchir [...] Ce voile, qui dérobait aux regards des hommes le fondement matériel de leur vie, la production sociale, commença à être soulevé durant l'époque manufacturière et fut entièrement déchiré à l'avènement de la grande industrie. » Conclusion : « L'industrie moderne ne considère et ne traite jamais comme définitif le présent mode de production. Sa base est donc révolutionnaire, tandis que celle de tous les modes de production antérieurs était essentiellement conservatrice » (*Le Capital*, Livre I, Quatrième section, chap. XV, Pl. I, 989-990).

Propriété féodale du sol et appropriation moderne du monde

Il faut bien admettre, cependant, que notre étonnement n'est point partagé par M. Henry, qui ne voit dans la critique marxienne du majorat qu'un thème philosophique parmi d'autres et indépendant du contexte historique où il surgit, alors qu'il s'agit à l'évidence d'une expression théorique particulièrement cohérente de l'aliénation typiquement moderne, sociale, par rapport au monde. En reléguant d'emblée « la mutation décisive du concept d'aliénation [par laquelle] la nature, dont la propriété privée est à la fois une partie et le symbole, perd toute signification politique possible » au statut de « mutation conceptuelle » (I, 71), M. Henry forclot l'enjeu de culture que recouvre cette mutation. Comme si la décision théorique de dépouiller la propriété privée de sa signification politique – propriété privée dont l'existence manifeste avant toute chose le fait que la nature est toujours-déjà pour l'homme plus que la nature, qu'elle est d'abord culture, un « monde », une maison – n'était pas étroitement liée (ainsi que nous le verrons dans la troisième partie de cet ouvrage) à un ensemble d'événements historiquement repérables qui ont entraîné, pour prendre encore une fois les mots d'Arendt, « l'instrumentalisation du monde et de la terre, cette dévaluation sans limite de tout ce qui est donné, ce processus de non-sens croissant dans lequel toute fin se transforme en moyen » (*CHM*, 176)[9].

D'ailleurs, Marx lui-même n'est pas demeuré totalement indifférent à cette dévaluation du monde, dont l'expropriation capitaliste du sol fut en grande partie responsable. Mais même s'il a su faire preuve à l'occasion d'« une perception très aiguë du

---

9. L'essentiel de la critique qu'Arendt adresse à Marx, et qui tend à coïncider avec celle qu'elle dirige contre l'époque moderne (dont Marx est à ses yeux le penseur le plus représentatif), porte sur son « subjectivisme extrême » (*CHM*, 286, note 1) en vertu duquel « toutes choses [ont] un sens non plus de par leur qualité objective de choses-du-monde, mais en tant que résultats du travail vivant et fonctions du processus vital » (*CHM*, 101). Ce subjectivisme extrême s'exprime, par exemple, dans le fait que « ce que Marx à l'origine reproche à la société capitaliste, ce n'est pas seulement de transformer tous les objets en marchandises, c'est que « le travailleur se comporte à l'égard du produit de son travail comme à l'égard d'un objet étranger » » (*CHM*, 101-102, note 2).

monde féodal et de la *discontinuité* entre lui et ce qui suit », force est de reconnaître avec Louis Dumont que « ses perceptions sont demeurées limitées et ne se sont pas développées théoriquement parce que sa théorie était au contraire centrée sur la *continuité* entre les deux périodes[10] ». En effet, il est tout à fait frappant que lorsqu'il s'intéresse à l'histoire non pas en historien soucieux d'objectivité mais en philosophe de l'histoire et en théoricien de la révolution, Marx interprète le passé à travers le prisme de l'idéologie moderne et en fonction d'un avenir qui, tel un invisible aimant, exercerait sur ce passé une force d'attraction irrésistible. Façon d'interpréter l'histoire qui, une fois qu'on en a accepté le principe, s'avère extraordinairement fructueuse, tant il est vrai, comme disait ironiquement Montesquieu, que « transposer dans les siècles reculés toutes les idées du siècle où l'on vit, c'est des sources de l'erreur celle qui est la plus féconde[11] ».

Cette trompeuse fécondité se vérifie avec éclat dans le cas de la propriété privée du sol. En effet, caractérisée au départ comme irrationnelle et aberrante dans le Manuscrit de 42, celle-ci tendra à revêtir dans les œuvres ultérieures un sens de plus en plus positif dans la mesure où, à partir de la connaissance du mode de production capitaliste, Marx va inférer la vérité de toute l'histoire humaine comme histoire de la production. Sur la base de cette généralisation pour le moins abusive, la propriété privée du sol pourra être conçue « positivement » comme une étape nécessaire du développement historique de la production, comme le moment négatif de la dialectique inhérente à la relation de l'homme à la nature. Déjà contenu en germe dans la critique du majorat de 1842, ce sociocentrisme sous-jacent à la philosophie moderne de l'histoire ne fera que s'accentuer dans les écrits ultérieurs pour atteindre sa forme achevée et dogmatique dans l'*Introduction générale à la Critique de l'économie politique* (1857), où Marx déclarera sans ambages :

> La société bourgeoise est l'organisation historique de la production la plus développée et la plus différenciée qui soit. Les catégories qui expriment ses conditions et la compréhension de sa structure permettent en même temps de comprendre la structure et les rapports de production de tous les types de société disparus, sur les ruines et les éléments desquels elle s'est édi-

10. Louis Dumont, *Homo æqualis*, p. 214.

11. Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Livre XXX, chap. XIV, tome 2, p. 314.

> fiée et dont certains vestiges, non encore dépassés, continuent à traîner en elle, et dont certaines virtualités se sont pleinement épanouies, etc. L'anatomie de l'homme est une clé pour l'anatomie du singe (Pl. I, 260).

Formulation particulièrement transparente d'un présupposé déjà à l'œuvre dans le Manuscrit de 42, et plus encore dans ceux de 44 où, comme le remarque Louis Dumont, « une saisie vivante de la société féodale » et de sa spécificité par rapport à la société moderne s'éclipse derrière la thèse qui, récusant le caractère politique de la propriété féodale du sol (la propriété en tant que place concrète dans le monde)[12], fait de celle-ci « une forme particulière de la propriété « privée » c'est-à-dire essentiellement meuble[13] ». Cette indifférenciation théorique entre les formes historiques de la propriété est particulièrement manifeste dans le passage des Manuscrits de 44 où Marx affirme :

> La domination de la propriété privée commence absolument avec la possession (féodale) du sol, c'est sa base [et finale-

---

12. C'est-à-dire le fait que celle-ci s'exprime à travers des rapports personnels et non pas sous la forme impersonnelle de rapports sociaux. « En un mot, dira Marx dans *L'idéologie allemande*, rente foncière, profit, etc., ces modes d'existence réels de la propriété privée, sont des *rapports sociaux* correspondant à un niveau déterminé de la production ; et ils ne sont des rapports « individuels » que tant qu'ils ne sont pas devenus une entrave aux forces productives existantes » (Pl. III, 1196). Toutefois, dans un passage du Manuscrit de 42, Marx vient bien près d'admettre la dimension proprement politique de la propriété féodale de la terre. Ainsi, dit-il, « au Moyen Âge, la propriété, le commerce, la société, l'homme sont *politiques* ; le contenu matériel de l'État est posé par sa forme ; chaque sphère privée possède un caractère politique ; elle est une sphère politique, ou encore le politique est aussi le caractère des sphères privés. Au Moyen Âge, la constitution politique est la constitution de la propriété privée, mais uniquement parce que la constitution de la propriété privée est une constitution politique » (Pl. III, 904). Pourtant, le déterminisme économico-social subsiste, puisque cette constitution politique de la propriété privée, Marx l'identifie finalement à une « fausse conscience » qui dissimule la réalité véritable. En d'autres termes, si au Moyen Âge « l'homme est le principe réel de l'État », c'est parce que « cet homme *n'est pas libre* » (Pl. III, 904), l'homme libre étant, paradoxalement et si aliéné soit-il au produit de son travail, le travailleur moderne, c'est-à-dire l'agent individuel qui s'approprie la nature, l'animal laborans qui affronte directement la nature sans l'aide et le réconfort illusoires de la politique, du mythe ou de la religion.

13. Louis Dumont, *op. cit.*, p. 216.

> ment] il était nécessaire que cette apparence soit supprimée ; que la propriété du sol, étant la racine de la propriété privée, disparaisse complètement dans le mouvement de la propriété privée et devienne une marchandise (cité et traduit de l'allemand par Louis Dumont, *Homo æqualis*, p. 215).

Faire de la propriété féodale du sol le commencement de la propriété privée au sens moderne, capitaliste du terme, équivaut à masquer la discontinuité entre les deux formes de propriété pour les rendre homogènes l'une à l'autre en tant que simples phases d'un seul et même développement, d'une seule et même histoire sociale de la production, de la relation de l'homme à la nature. La discontinuité ainsi gommée, la propriété féodale du sol va perdre du même coup, dans les Manuscrits de 44, cette dimension d'irrationalité, ce caractère « figé en soi-même, pétrifié » auquel la critique marxienne du majorat s'était heurtée en 1842.

Ce gommage, outre qu'il dénote la difficulté du philosophe épris d'unité à composer avec la diversité des cultures et la contingence historique, s'explique en raison de ce qu'Arendt a appelé « cette évaporation sociale du concret » propre à l'époque moderne, phénomène par lequel à la « valeur d'usage privé » de la propriété, « qui était déterminée par son emplacement », s'est peu à peu substituée « une valeur exclusivement sociale déterminée par sa perpétuelle mutabilité » (*CHM*, 81). C'est du point de vue de cette valeur sociale de la propriété que Marx va interpréter la propriété féodale du sol, en mettant entre parenthèses ce que cette dernière était en réalité, à savoir la condition d'accès au domaine public, pour la réduire à ce que la propriété est effectivement devenue à l'époque moderne, c'est-à-dire le moyen par excellence de se protéger de la vie publique afin de s'enrichir. Ainsi, Marx dira :

> Le majorat n'est pas, comme l'affirme Hegel, « une entrave imposée à la liberté du droit privé », mais plutôt la « liberté du droit privé qui s'est débarrassée de toutes les entraves sociales et morales » (*CPHE*, 984).

Mais, nous objectera-t-on, l'important n'est-il pas que Marx dénonce les majorataires, de la même façon qu'il dénoncera plus tard les propriétaires capitalistes ? Plus essentiel à nos yeux est le fait que l'antipathie de Marx à l'égard des capitalistes ne l'a jamais empêché de faire fond sur la conception capitaliste moderne de la

propriété ; au contraire, c'est au nom de son principe même, du principe de l'appropriation du monde que Marx a lutté contre la propriété privée des moyens de production, comme devait du reste lui-même le faire, de par sa logique propre, pour se perpétuer et se développer, le mode de production capitaliste. En effet, quelle leçon tirer de l'évolution du capitalisme au XXe siècle si ce n'est que « l'appropriation individuelle des richesses [n'a] pas plus de respect pour la propriété privée que la socialisation des processus d'accumulation » (*CHM*, 78-79) ? La seule « chose » qu'elle respecte, c'est le processus d'accumulation comme tel, le processus d'accroissement des richesses conçu comme processus naturel obéissant à ses lois propres en l'absence de toute décision et de toute finalité extrinsèque, à l'image de l'activité du corps. Un respect tel que « faire obstacle à ces « activités », c'est en effet, dit encore Arendt, détruire la nature, et pour toute l'époque moderne, que l'on se cramponne à l'institution de la propriété privée ou qu'on la considère comme un obstacle à l'accumulation des richesses, tout frein ou tout contrôle imposé au processus de la richesse équivaut à un attentat contre la vie même de la société » (*CHM*, 126).

Bien sûr, il sera toujours loisible à un Michel Henry d'affirmer que l'économique « n'est jamais pour Marx le déterminant, le principe, au sens d'un principe ontologique, naturant, d'un pouvoir de fondation, qu'il n'est jamais la réalité véritable et originelle mais, pour la pensée qui remonte à celle-ci, seulement un effet, une détermination produite et engendrée, un naturé » (I, 65). Mais cette affirmation, pour légitime qu'elle puisse être d'un point de vue strictement philosophique, laisse pourtant échapper une évidence capitale. Car, s'il n'est pas faux d'affirmer que la pensée marxienne est métaéconomique en ce sens qu'elle met en cause l'étroitesse du point de vue des économistes et son apparence d'une reconnaissance de l'homme[14], il n'en demeure pas moins que son point de départ absolu est le même que celui des économistes : à savoir le travail, l'activité individuelle la plus naturelle, la plus étrangère-au-monde qui soit.

---

14. « Si, initialement, l'économie politique fait semblant de reconnaître l'homme, son indépendance, sa spontanéité, etc. », dit Marx dans les Manuscrits de 44 (Pl. II, 72).

Ce dernier point a fait l'objet d'une analyse remarquable de la part de Louis Dumont. Celui-ci a insisté sur la primauté que Marx, à l'instar des théoriciens de l'économie politique moderne, accorde, dans la production économique, au rapport homme/nature sur les relations entre les hommes. « La naissance de l'économique, dit Dumont, implique en fait un glissement de primauté [...] des relations entre hommes aux relations entre les hommes et la nature ou plutôt entre *l'homme* (au singulier) *et les choses* [...] Le point à ne pas oublier est que l'accent sur les choses, la maîtrise des choses est de bout en bout une propriété de l'individu, et non de la société comme un tout. Il en est ainsi depuis la propriété privée de Locke et jusqu'à Marx lui-même, l'agent de la relation restant, contre toute vraisemblance dans la manufacture et l'industrie moderne, l'homme individuel de l'état de nature et des artisanats professionnels. Je conclus que la naissance de l'économique, la transition dans les valeurs d'une sorte de relation à l'autre et la pleine accession de l'Individu moderne – ce dernier préparé de longue date pour cette accession finale – sont des aspects solidaires d'un seul et même phénomène[15]. »

La critique marxienne de l'économie politique a-t-elle jamais mis en question l'axiome de base de celle-ci : l'idée que le travail est *la* réalité et que cette réalité est individuelle, qu'elle ressortit à la relation de l'homme aux choses ou, selon les mots de Marx lui-même, au « métabolisme de l'homme avec la nature » ? Non seulement Marx ne remet pas en cause la définition de la réalité comme étant contenue dans cette relation, mais on peut dire avec L. Dumont que la pensée marxienne « représente l'apothéose de la relation de l'homme aux choses » en ce qu'elle fait de la production « une catégorie beaucoup plus large qui tend à englober la totalité de la vie humaine[16] ».

---

15. Louis Dumont, *op. cit.*, p. 130-131.

16. *Ibid.*, p. 186. Notons au passage que cette généralisation indue de la catégorie économique moderne par Marx, que dénonce ici Louis Dumont, avait déjà été mise en évidence, entre autres, dès 1936, par Thierry Maulnier dans *Mythes socialistes*. « Marx, disait ce dernier, fonde toute sa philosophie sur cette déviation de l'histoire, au lieu de chercher et de retrouver la ligne directrice de l'histoire. Il construit sur l'accident libéral comme sur un fait humain essentiel et permanent [...] Pour la pensée libérale, la vie économique se suffisait à elle-même, elle obéissait à ses propres lois, elle se comportait dans le monde humain comme un univers autonome. Mais elle n'envahissait pas les autres domaines, ceux de

Il n'est donc pas faux de prétendre, comme M. Henry, que ce que Marx, dans son refus de toute transcendance, rejette c'est l'économie comme sphère autonome, extérieure aux individus, et que, pour lui, « *l'économie et en particulier tout système économique n'est rien d'autre que l'apparence et précisément le masque de la réalité* » (II, 216). Mais quelle est précisément cette réalité visée par la critique marxienne de l'économie, quelle est cette « *réalité en elle-même non économique* [qui] *est la réalité de la réalité économique* » (II, 219) ? « La réalité, répond lui-même Michel Henry, c'est le mouvement de la vie transformant la nature pour satisfaire son besoin, c'est la praxis, c'est ce que Marx appelle, depuis *L'idéologie allemande*, la production, c'est ce que *Le Capital* nomme le procès de travail. Mais, quel que soit le nom donné à ce procès fondamental, c'est lui qui constitue aux yeux de Marx la réalité, c'est pourquoi il reçoit constamment le qualificatif de « réel » ou encore de « matériel » » (II, 208-209).

Il est tout à fait frappant que cette réalité de la réalité économique, Michel Henry refuse absolument de l'appeler économique. Cela revient comme un leitmotiv tout au long de son ouvrage : loin d'être, comme le soutient le marxisme, le fondement de la réalité, l'économie en serait au contraire, pour Marx, l'aliénation par excellence[17]. Pourquoi ? Eh bien, pour cette bonne raison, nous dit M. Henry, que chez Marx la réalité véritable « se situe sur le plan de l'ontologie » (II, 39) et en aucune façon sur le plan ontique de l'économie ! Mais quelle est donc cette réalité véritable, au fondement ontologique de toutes les réalités ontiques ? On vient de le voir : c'est « le mouvement de la vie transformant la nature pour satisfaire son besoin ». Mouvement de la vie qui ne peut avoir pour siège que la vie de l'individu. « L'individu, dit encore M. Henry, est ce qui ne peut être séparé de soi. Pareille impossibilité ne qualifie pas seulement les contenus inhérents à l'individu comme ses contenus « propres », au sens métaphysique, elle constitue bien plutôt en tant que telle, comme impossibilité principielle de se séparer de soi,

---

la politique, de la culture, des mœurs, des croyances [...] Contre les économistes, Marx affirme donc le lien essentiel qui unit l'économie à toutes les formes de la vie sociale et individuelle [...] Le marxisme consomme ce que le libéralisme avait commencé » (p. 244-245).

17. Cf. Michel Henry, *Marx*, en particulier le chapitre VII du tome II, « L'économie comme aliénation de la vie ».

comme immanence radicale de la subjectivité, l'individualité elle-même, l'ipséité du moi » (II, 39).

Nous sommes ici, pour ainsi dire, à la fois au-delà et en deçà de Marx. Au-delà parce que Marx n'avait cure de spéculer sur la constitution ontologique de l'ego et de thématiser cette immanence de l'homme dont il partait comme d'un fait évident. En deçà : car ce que veut élucider Michel Henry c'est précisément ce point de départ non thématisé par Marx, c'est la structure onto-phénoménologique de l'activité de travail telle qu'elle s'accomplit au sein de la vie individuelle, dans la subjectivité du travailleur. Et M. Henry montre très bien que cette structure s'identifie à un vécu absolument immanent, à « une impossibilité principielle de se séparer de soi », à une passivité radicale à l'égard de soi ; donc, à une absence-du-monde.

Mais pourquoi à un certain moment de l'histoire de l'humanité, le travail, l'activité humaine la plus étrangère au monde qui soit, en vient-il, paradoxalement, à prendre une place prépondérante dans le monde ? Comment expliquer que, confiné pendant des millénaires à l'obscurité du domaine privé, il soit tout à coup sorti de sa réclusion pour se manifester publiquement, devenir la préoccupation commune et, aux yeux de nombreux penseurs modernes dont Marx, la plus haute, la plus humaine des activités, la *differentia specifica* de l'homme ?

Questions capitales que la répétition henryenne élude savamment, témoignant par là même, à une époque où l'homme n'a jamais été aussi absent du monde où il vit, aussi isolé et atomisé, du danger que la difficulté du philosophe à vivre dans le monde et parmi les autres hommes ne se transmue un jour en une impuissance radicale à réfléchir sur des objets qui transcendent les processus de la vie. Ce qui, on l'admettra sans peine, serait désastreux non seulement pour la philosophie elle-même, mais davantage encore pour le monde des hommes, menacé en son objectivité même, laquelle répond à cette capacité proprement humaine de sortir de soi, de se transcender.

Un individualisme social

Revenons à la critique marxienne de la propriété privée. Selon M. Henry, cette critique trouverait son fondement ontologique

dans la subjectivité corporelle de l'individu vivant, laquelle renfermerait en plus la signification dernière du projet « politique » de Marx en tant qu'il vise à la réappropriation de soi de l'individu dans son « irréductibilité [...] aux déterminations économico-sociales qui trouvent leur expression ultime dans la propriété privée » (II, 40).

Interprétation en soi intéressante car elle révèle, bien involontairement sans doute, un aspect important de la transformation moderne de la propriété en appropriation, à savoir que, là où aucune possession privée d'une place dans le monde ne paraît être en mesure de résister au processus d'accumulation de la richesse, « le corps devient en effet, comme dit Arendt, la quintessence de toute propriété puisqu'il est la seule chose que l'on ne puisse partager même si l'on y consent » (*CHM*, 126).

Cette remarque pénétrante d'Arendt jette un éclairage saisissant sur la nature de cette émancipation totale de l'individu vivant que Marx appelle de ses vœux. Désapproprié de tout ce qui n'est pas lui et qui l'aliénait, libéré de ce qui l'empêchait d'être lui-même, délesté du poids du monde et de celui, moral, que faisait peser sur lui la responsabilité envers autrui, l'individu de la société communiste sera enfin libre ; il lui sera loisible, pour reprendre les paroles de Rimbaud à la fin de sa *Saison en enfer*, de « *posséder la vérité dans une âme et dans un corps* ».

Au nom de cette possession ultime de soi, Marx va dénoncer, par exemple, la manière dont Adam Smith, après avoir découvert dans le travail « l'essence subjective de la propriété privée », tourne le dos à sa découverte pour ériger « sous sa forme active, la propriété privée en sujet » et faire de l'homme « cette nature et cette tension de la propriété privée » (*M44*, 71-73)[18].

Pourtant, Marx ne se rend-il pas lui-même coupable de la faute qu'il dénonce chez Smith en faisant de l'émancipation de

---

18. « En apparence, dit Marx, l'économie politique, dont le principe est le travail, reconnaît l'homme ; en réalité, elle s'emploie à le nier systématiquement : l'homme en tant que tel n'est plus dans un rapport de tension extrinsèque à la nature extérieure de la propriété privée, il est devenu lui-même cette nature et cette tension de la propriété privée. Autrefois, l'homme était extérieur à lui-même, son état était celui de l'aliénation réelle ; maintenant cet état s'est changé en acte d'aliénation, de dépossession » (*M44*, Pl. II, 72).

l'individu le résultat nécessaire d'un développement historique de l'humanité considérée comme un tout, développement qui va dans le sens d'une socialisation croissante de l'individu, donc d'une négation de son individualité ? Comment, pour reprendre à nouveaux frais un problème que nous avons déjà affronté, ces deux perspectives anthropologiques apparemment antinomiques, l'une radicalement individualiste, l'autre radicalement sociologique, peuvent-elles, en toute logique, coexister en même temps chez le même auteur ? Ou faut-il se contenter de l'interprétation henryenne, qui tranche résolument en faveur de la première perspective en rapportant le ressort de la réflexion marxienne à la détermination de l'immanence absolue de la subjectivité monadique, à la recherche d'un fondement de la vie individuelle qui soit exclusif de toute forme de socialité, y compris de « *l'ensemble des rapports sociaux* », dont Marx dit pourtant, en maints endroits de son œuvre, qu'il forme l'essence réelle de l'homme ?

Louis Dumont, de son côté, relève l'apparente divergence entre les deux conceptions marxiennes de l'homme, entre l'individualisme et le holisme, pour finalement conclure, au terme de son analyse des textes, que c'est bien l'individu et non pas la société qui, chez Marx, est l'agent de la production. Position analogue à celle de M. Henry donc. À cette différence près toutefois que Dumont prend bien soin d'ajouter que « Marx ne reconnaît pas notre distinction entre individualisme et holisme, il prétend les identifier[19] ». Autrement dit, et au risque de nous répéter, d'un point de vue strictement marxien l'opposition n'est qu'apparente, abstraite, et cela même si, dans les faits, Marx reconnaît l'existence (pathologique) d'une opposition entre l'individu et la société. « C'est en fin de compte, précise Louis Dumont, une proposition normative : il faut faire en sorte que l'individu et l'être social coïncident ; [...] la chose est *vraie* et demande à être rendue *réelle*, ou effective[20]. »

Interprétation pertinente, mais qui ne s'avère pourtant que partiellement juste, car si la « chose est vraie » pour Marx, n'est-ce pas d'abord et avant tout parce que *l'homme marxien est un être*

---

19. Louis Dumont, *op. cit.*, p. 159.

20. *Ibid.*, p. 159.

essentiellement naturel[21] ? Une fois que l'on a compris ou admis cela, la question de savoir lequel de l'individu ou de la société a la préséance ontologique dans la pensée marxienne ne se pose plus. Et, à l'inverse, tant que l'on refuse de reconnaître cette vérité brutale et peut-être choquante, la contradiction apparaît insoluble et comme un vice rédhibitoire de la pensée marxienne, à moins bien sûr que l'on fasse servir celle-ci à des fins philosophiques déterminées, y cherchant et y trouvant ce que l'on y aura mis au départ... Ce qui se produit à l'évidence avec M. Henry, qui argue du projet d'émancipation totale de l'individu vivant que l'on trouve chez Marx pour justifier l'existence d'une prétendue dichotomie de l'individuel et du social au fondement de sa pensée. Or, répétons-le, pareille dichotomie, pareille hétérogénéité entre la vie individuelle et la vie sociale, n'appartient pas au monde du texte marxien. Car si c'est bien l'individu qui sert de principe et de critère à la critique marxienne de la propriété privée, encore faut-il bien voir que l'individualité dont il s'agit est de nature essentiellement sociale. « En supprimant la propriété privée, c'est-à-dire le réseau de dépendances qui lui interdisaient d'être à soi, l'homme dans sa nature d'« être générique », se réapproprie », dit Cottier[22].

Michel Henry accorderait volontiers à M. Cottier que la réappropriation de soi de l'homme est « générique » ou « sociale » dans les Manuscrits de 44 , mais qu'elle ne l'est plus dans *L'idéologie allemande*. Il est vrai que, dans cet ouvrage « d'un individualisme sans faiblesse » selon les termes de L. Dumont, Marx semble présenter le processus d'appropriation du monde, le travail, comme le fait exclusif de l'individu vivant, et non pas comme un phénomène social. Ce qui tendrait à donner raison à M. Henry, qui insiste sur l'incompatibilité foncière entre l'humanisme sociologique des

---

21. Aussi Jean-Yves Calvez n'a-t-il pas tort d'écrire que « la postulation sous-jacente de Marx ou son idéalisme, puisqu'il faut parler ainsi, est un naturalisme : il l'a d'ailleurs fortement affirmé en identifiant humanisme et naturalisme. Une nature pleinement humanisée c'est une nature transformée par l'art de l'homme, mais l'homme lui-même et son art font encore intégralement partie de la nature. Et la nature humanisée n'est qu'une forme nouvelle de la nature, qui s'est elle-même modifiée. Un homme pleinement naturalisé, c'est un homme enfoncé dans la nature. Marx nous ramène donc, dans le point essentiel de sa doctrine, à un naturalisme complet » (*La pensée de Karl Marx*, p. 332).

22. Georges M.-M. Cottier, *L'athéisme du jeune Marx*, p. 257.

Manuscrits de 44 et l'individualisme ontologique de *L'idéologie allemande*. Mais plutôt que d'en appeler à une incompatibilité entre ces deux conceptions de l'homme – ce qui impliquerait l'existence d'une coupure épistémologique à l'intérieur du corpus marxien –, ne vaudrait-il pas mieux dire, comme L. Dumont, que Marx « avait une telle confiance dans la compatibilité qu'il n'a pas hésité, à partir de *L'idéologie allemande*, à faire fond sur l'aspect individualiste et à sacrifier les vues en somme communautaires gagnées dans les *Manuscrits*[23] » ?

Sacrifier ? Le mot est de trop selon nous. Marx ne sacrifie rien, car la compatibilité est telle dans son esprit (en vertu de son naturalisme anthropologique) qu'il peut accentuer l'importance de l'un ou l'autre aspect sans préjudice de l'aspect apparemment négligé. C'est d'ailleurs ce qui ressort finalement de l'analyse de Dumont. Mais alors comment expliquer qu'à partir de 1845 le thème de l'homme comme être social « va, comme le souligne à juste titre ce dernier, être complètement absorbé dans l'activité révolutionnaire, il va disparaître, au niveau le plus profond[24] » ? Comment expliquer cette éclipse quasiment totale et définitive, sur laquelle a également beaucoup insisté Michel Henry ?

La réponse qui nous paraît la plus plausible, c'est Louis Dumont lui-même qui nous la fournit dans *Homo æqualis* : « *L'idéologie allemande*, dit-il, était une entreprise commune, et on pourrait se demander si les vues d'Engels n'ont pas infléchi ici celles de Marx. Ce serait vaine spéculation, sauf peut-être en ce sens que les deux associés voulaient se débarrasser de leur passé philosophique – essentiellement celui de Marx – comme Marx l'a dit, et établir une position qui soit effective au point de vue de la lutte politique. Or, de même que les gens à émanciper sont des individus, c'est seulement comme individus que ces gens peuvent être mobilisés. Les vues plus fines de Marx deviennent non pertinentes à ce point. Et cela n'importe pas fondamentalement pour lui, car il postule, nous l'avons vu, que l'individu et l'être social sont une seule et même chose et en viendront nécessairement à coïncider une fois atteinte l'émancipation. Peut-être touchons-nous du doigt ici le point où la

23. Louis Dumont, *op. cit.*, p. 210.

24. *Ibid.*, p. 159.

dimension de l'action, la résolution révolutionnaire, détermine le destin des idées. L'individu est un levier, l'aperception sociologique un rêve[25]. »

Mais ce rêve, n'est-ce pas tout aussi bien et peut-être même d'abord, comme on l'a vu, l'émancipation de l'individu ? En réalité, socialisation intégrale du monde humain et émancipation totale de l'individu ne font qu'un dans l'esprit de Marx. Il n'y a qu'un rêve, que Marx nous confie dans le passage suivant de *La question juive* (1843), où la socialisation de l'individu est posée comme condition de son émancipation :

> C'est seulement lorsque l'homme individuel, réel, aura recouvré en lui-même le citoyen abstrait et qu'il sera devenu, lui, homme individuel, un *être générique* dans sa vie empirique, dans son travail individuel, dans ses rapports individuels ; lorsque l'homme aura reconnu et organisé ses *forces propres* comme forces *sociales* et ne retranchera donc plus de lui la force sociale sous l'aspect de la force *politique* ; c'est alors seulement que l'émancipation humaine sera accomplie (Pl. III, 373).

Il est vrai que dans ce texte de 1843 Marx n'est pas encore parvenu à déterminer positivement les conditions de cette dépolitisation-socialisation de l'individu, sinon sous la forme idéale d'une reprise de soi de l'homme conçu comme genre, comme sujet universel. Sous ce rapport, la découverte, l'année suivante, de l'économie politique sera, répétons-le, décisive en ce que celle-ci apportera un fondement empirique et une justification « scientifique » à la postulation philosophique d'identité de l'individu et de la société. À partir de 1844 c'est dans la sphère de la production que Marx situera le principe de cette identité.

Mais qu'est-ce que Marx découvrira au juste de si important dans l'économie politique ? Il « trouve, selon les mots de Louis Dumont, une discipline qui, pour se constituer en une science indépendante, a dû non seulement négliger les questions morales, mais proclamer qu'elles n'étaient pas pertinentes à l'intérieur de ses limites, où les faits livreraient les normes[26] ». Dans le domaine économique, les hommes ne se comportent qu'en fonction de leurs

---

25. *Ibid.*, p. 166.

26. *Ibid.*, p. 176.

besoins et de leurs intérêts propres : voilà ce qui ressort de l'observation objective des faits. Or, en laissant faire les choses, en n'intervenant pas sur le comportement des individus, les intérêts apparemment antagonistes finissent par s'harmoniser entre eux, manifestant du même coup les normes intrinsèques aux intérêts et aux faits économiques. Le présupposé de l'économie politique est qu'il existe, sous-jacent aux intérêts des particuliers et les informant, un intérêt unique de la société, un bien commun (*common wealth*) auquel les individus concourent à leur insu. Mais une telle présupposition n'est-elle pas fondamentalement inadmissible du point de vue d'une science empirique des phénomènes économiques dont l'objet est le besoin individuel et sa satisfaction ?

C'est à résoudre cette contradiction que s'emploiera Marx. « La seule différence entre Marx et ses prédécesseurs, dit Arendt, c'est qu'il prit au sérieux la réalité du conflit tel qu'il se présentait à la société de son époque, tout autant que la fiction hypothétique de l'harmonie ; il eut raison de conclure que la « socialisation de l'homme » harmoniserait immédiatement tous les intérêts, et il fit seulement preuve de plus de courage que ses maîtres libéraux lorsqu'il proposa d'établir dans la réalité la « fiction communiste » sous-jacente à toutes les théories économiques. Ce que Marx ne comprit pas (et ne pouvait comprendre à son époque), c'est que les germes de la société communiste se trouvaient déjà dans la réalité d'une économie nationale, et que ce n'étaient pas des intérêts de classe en soi qui les empêchaient de se développer, mais seulement la structure monarchique déjà périmée de l'État-nation. Ce qui, évidemment, s'opposait au bon fonctionnement de la société, c'étaient seulement certains résidus traditionnels qui intervenaient et exerçaient encore une influence dans le comportement des classes « arriérées ». Au point de vue de la société, il ne s'agissait que de facteurs de désordre retardant le plein épanouissement des « forces sociales » ; ces facteurs ne correspondaient plus à la réalité, ils étaient donc en un sens beaucoup plus « fictifs » que la fiction scientifique de l'intérêt unique » (*CHM*, 54-55).

L'analyse de la critique marxienne de la médiation du majorat, que nous avons exposée parallèlement à l'interprétation qu'en propose Michel Henry, nous aura permis de découvrir l'enjeu politique sous-jacent à cette critique essentiellement *sociale* de la propriété privée. Nous avons montré que, dans un texte où n'interviennent

encore ni les concepts sociologiques (par exemple celui de « classe sociale ») ni les concepts économiques, l'hostilité de Marx à l'égard de la propriété privée vient d'abord de ce que celle-ci constitue le frein politique traditionnel au « plein épanouissement des forces sociales », l'obstacle par excellence à l'appropriation du monde, au processus d'accumulation de la richesse. Du point de vue de ce processus, la propriété privée au sens traditionnel – la propriété du sol, la possession d'une parcelle du monde – s'avère encore plus fictive que la main invisible d'Adam Smith, dont Marx ne tardera pas d'ailleurs à transposer l'argument sur le plan sociologique et politique. « Théoriquement, dit encore Arendt, le passage de la vie « égoïste » de l'individu, mise en relief au début de l'époque moderne, à la vie « sociale » et à l'« homme socialisé » sur lesquels on mit ensuite l'accent, s'opéra lorsque Marx transforma les motifs grossiers de l'économie classique – tous les hommes, dans la mesure où ils agissent, agissent pour des raisons d'intérêt individuel – en forces d'intérêt qui informent, meuvent et dirigent les classes de la société et, à travers les conflits de ces classes, dirigent la société dans son ensemble. L'humanité socialisée est l'état de la société où ne commande plus qu'un unique intérêt, et cet intérêt a pour sujet soit des classes, soit l'espèce, mais ni l'homme ni des hommes » (*CHM*, 361-362).

Tel est donc le sens de ce « nouveau matérialisme », celui « de la société humaine, ou de l'humanité sociale (*gesellschaftliche Menschheit*) », que Marx, dans la *Xe Thèse sur Feuerbach*, opposera à « l'ancien matérialisme [qui] se situe au point de vue de la société bourgeoise » (Pl. III, 1033). Un nouveau matérialisme qui, tout en restant « à l'intérieur des limites de la pensée économique (primauté de l'individu comme agent dans les relations entre l'homme et la nature) », amène, comme l'a montré Louis Dumont, « l'idéologie économique à son accomplissement, à son épanouissement[27] ».

En effet, au terme du procès intenté par Marx à l'économie politique en tant que représentation idéologique de la société bourgeoise, l'homo œconomicus de la doctrine libérale a été remplacé par l'animal laborans ; autrement dit, la définition économique (ou économiste) de l'homme comme être de besoins et l'hypothèse

27. *Ibid.*, p. 183 et 200.

d'une harmonisation naturelle des intérêts particuliers – qui, en tant que postulats méthodologiques et heuristiques d'une science des phénomènes économiques, laissaient encore une place à d'autres définitions de l'homme – sont *aufgehoben*, à la fois dépassées et conservées dans une théorie englobante de la praxis humaine qui élève la Vie au statut de Souverain Bien de l'homme. Autre façon de dire que Marx découvrit dans les déterminations d'une vie d'avant la conscience un remède infaillible à la « maladie humaine », une solution radicale à la difficulté d'être de l'homme, difficulté de vivre avec soi-même et avec autrui, d'être parmi les hommes et d'avoir à parler et à agir. Car voilà le point crucial : dans l'humanité socialisée de Marx il n'y a plus de place pour l'action[28]. À l'action humaine qui repose sur la « confiance dans le monde comme lieu convenant à l'apparence humaine, à l'action et à la parole » (*CHM*, 230) ; à l'action qui s'appuie sur la conviction que l'homme « ne [peut] rien accomplir de plus grand que sa propre apparence, sa propre actualisation » (*CHM*, 234), Marx oppose la vie, c'est-à-dire « une « force naturelle », la force du processus vital, à laquelle tous les hommes avec toutes leurs activités [sont] également soumis [...], et dont le seul but, à supposer qu'elle en eût un, [est] la perpétuation de l'espèce Homme » (*CHM*, 362).

Comment, dès lors, pourrait-on croire à la profession de foi démocratique que renferment les écrits de jeunesse de Marx, en particulier le Manuscrit de 42 ? À quoi peut bien se référer le concept marxien de démocratie si le pouvoir qu'ont les hommes d'apparaître les uns aux autres, de révéler *qui* ils sont dans l'espace

---

28. Ce qui est le cas, souligne Arendt, chez les trois grands philosophes modernes de la vie : Nietzsche, Marx, Bergson, « qui tous les trois assimilent la Vie à l'Être. Pour cette équation, ils s'en remettent à l'introspection : la vie est en effet le seul « être » dont l'homme puisse prendre conscience en se contentant de regarder en soi-même. » De plus, « la vie paraît plus active et plus productive que la conscience, encore trop proche, semble-t-il, de la contemplation et de l'ancien idéal du vrai [...] À y regarder de plus près, conclut Arendt, on voit qu'aucun de ces philosophes ne s'occupe réellement de l'action comme telle [...] ils ne se réfèrent pas plus à l'œuvre et à l'appartenance-au-monde qu'à l'action, mais à la vie et à sa fertilité » (*CHM*, 352-353, note 1).

commun de la parole et de l'action, ne désigne aucune réalité véritable, si la pluralité humaine ne constitue pas en elle-même la condition d'une activité spécifique, irréductible à l'activité de travail et à la production du monde et de la vie ? C'est cette question qui retiendra maintenant notre attention.

CHAPITRE VII

DESPOTISME DÉMOCRATIQUE ET RÉVOLTE DU CŒUR

La démocratie selon Marx

Qu'est-ce que la démocratie véritable pour Marx ? Ou plutôt d'abord : qu'est-ce qu'elle n'est pas ?

La vraie démocratrie n'est pas ou ne doit pas être ce qu'elle est dans l'État moderne, c'est-à-dire une construction abstraite, formelle, expression de l'aliénation politique et de l'impuissance réelle des hommes. Elle ne sera pas, dit Marx, une *république*, « forme d'État abstraite de la démocratie » dont la substance « se trouve en dehors » et qui « est la négation de cette aliénation dans la propre sphère de celle-ci » (*CPHE*, 903-904). Dans la démocratie formelle ou libérale issue de la Révolution française, la distinction subsiste entre l'État et la société civile. Voilà pourquoi les grandes valeurs de liberté, d'égalité et de fraternité y demeurent abstraites ; elles ne valent que dans le ciel de la politique dont l'homme réel, le travailleur, est aussi éloigné que le croyant de son Dieu. L'homme y mène donc une double vie : une vie politique en tant que membre de l'État, et une vie privée en tant que membre de la société. Membre de l'État, il vit sous un mode imaginaire la réconciliation de son essence et de son existence ; membre de la société, il en est réduit à la réalité du travail aliéné, à une forme moderne d'esclavage. La dualité du social et du politique propre à la démocratie formelle empêche la réalisation du principe démocratique qu'elle prétend trompeusement préserver.

Positivement, il ne saurait y avoir de démocratie réelle que là où « le principe formel est en même temps le principe matériel » (*CPHE*, 902), que là où « la constitution apparaît comme ce qu'elle est, le libre produit de l'homme [...] *un* des facteurs de l'existence du peuple » (*CPHE*, 901). Dans le Manuscrit de 42, Marx ajoute :

> Ainsi, la démocratie est l'*essence de toute constitution politique*, l'homme socialisé en tant que constitution politique *particulière* [...] Dans la démocratie, l'État, chose particulière, n'est que chose particulière ; chose générale, il est la chose générale réelle, c'est-à-dire qu'il n'est rien qui soit déterminé par contraste avec l'autre contenu (*CPHE*, 902).

Ce qui frappe d'abord dans le réquisitoire que Marx dresse contre les régimes non démocratiques ou nominalement démocratiques, et qui trouve sa contrepartie dans le plaidoyer qu'il prononce en faveur de la démocratie réelle, c'est le mépris des formes, l'espèce de répulsion qu'il semble éprouver devant tout ce qui ne présente qu'un caractère formel. Comme l'écrit M. Henry, pour Marx « l'État précisément ne peut être un principe formel, idéal, étranger à la vie concrète des individus, au contenu réel, « matériel », de la société » ; ce qui explique que la démocratie véritable nécessairement « diffère des autres formes politiques [...] en ce qu'elle n'est plus une forme » (I, 56).

Telle serait, aux yeux de M. Henry, la profonde originalité du concept marxien de démocratie, tant par rapport à la définition classique ou moderne de la démocratie que vis-à-vis de la conception que nous nous en faisons dans nos régimes démocratiques. Or, ce que nous voudrions faire ressortir plutôt, c'est la profonde affinité qui lie la conception marxienne de la démocratie à l'opinion des « hommes qui vivent dans les siècles démocratiques » et qui, selon les mots de Tocqueville, « ne comprennent pas aisément l'utilité des formes [et] ressentent un dédain instinctif pour elles[1] ».

Pour Tocqueville, ce dédain des formes, sans doute l'une des caractéristiques essentielles des « siècles démocratiques », porte en premier lieu sur la forme ou la valeur politique par excellence : la liberté. Mais pourquoi ce dédain, ou à tout le moins cette indifférence que tend à rencontrer la liberté à l'époque moderne ? Le

---

1. Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, tome II, p. 444.

mépris de la liberté, répond Tocqueville, forme l'envers de la passion pour l'égalité qui habite les peuples démocratiques modernes, égalité et liberté étant deux principes sinon absolument inconciliables, du moins extrêmement difficiles à conjuguer dans le cadre démocratique moderne : « Ils [les hommes modernes] avaient voulu être libres pour pouvoir se faire égaux, et, à mesure que l'égalité s'établissait davantage à l'aide de la liberté, elle leur rendait la liberté plus difficile [...] On dirait que chaque pas qu'elles [les nations démocratiques de l'Europe] font vers l'égalité les rapproche du despotisme[2]. »

Tocqueville fut le premier à saisir, avec une clairvoyance inouïe (rappelons que la deuxième partie de son ouvrage, *De la démocratie en Amérique*, parut en 1840), que le *pouvoir social*[3], qui naît et se développe sur la base de l'égalité au sens moderne, est générateur de despotisme. Un tel pouvoir ne peut croître qu'au prix de la liberté, c'est-à-dire de la capacité et de la volonté d'agir des individus. Que l'égalité *sociale* conduise à une forme nouvelle de despotisme, c'est ce que Tocqueville explique en montrant, plus d'un siècle avant Arendt (qui, nul doute, lui doit une part de son inspiration), comment la « classe industrielle », qui est sortie de l'émancipation du travail et du développement de « la propriété industrielle », après s'être étendue et enrichie « des débris de toutes les autres [classes], menace de devenir la classe principale, et, pour ainsi dire la classe unique ». Or, d'insister Tocqueville, cette classe « n'augmente [...] point ses droits avec son importance. La classe industrielle ne devient pas moins dépendante en devenant plus nombreuse, mais on dirait, au contraire, qu'elle apporte le despotisme dans son sein et qu'il s'étend naturellement à mesure qu'elle se développe[4]. »

Dans *De la démocratie en Amérique*, Tocqueville (qui, soit dit en passant, est un contemporain de Marx) établit une distinction capitale entre la propriété industrielle et la propriété féodale ou,

---

2. *Ibid.*, tome II, p. 428 et 413.

3. *Ibid.*, tome II, 4e partie. Tocqueville parle littéralement de « pouvoir social » en donnant au mot « social » le même sens que lui assigne Arendt (probablement en écho à Tocqueville du reste) et qui guide notre lecture de Marx.

4. *Ibid.*, tome II, p. 423.

dans son vocabulaire, « aristocratique ». Voyons ce qu'il dit à propos de cette distinction qui a retenu notre attention au chapitre précédent.

À la propriété industrielle et à l'aliénation par rapport au monde qu'elle implique s'oppose l'appartenance au monde que la propriété du sol continue – irrationnellement, anachroniquement, dirait le Marx de 1842 – à revendiquer à l'époque moderne. Si bien, dira Tocqueville, que « de nos jours, les propriétaires fonciers et les agriculteurs sont encore de tous les citoyens ceux qui échappent le plus aisément au contrôle du pouvoir social[5] ». Au contrôle du pouvoir social : c'est-à-dire à cette égalité qui « place les hommes à côté les uns des autres, sans lien commun qui les retienne[6] », sinon celui que commande la simple survie de l'espèce réglée par une administration anonyme. De celle-ci Marx parlera également à la même époque dans *L'idéologie allemande*, mais en un tout autre sens que Tocqueville, « l'administration anonyme » devenant chez lui la condition objective de la liberté promise aux individus de la société communiste, dans laquelle

> c'est la société qui règle la production générale et qui me permet ainsi de faire aujourd'hui telle chose, demain telle autre, de chasser le matin, de pêcher l'après-midi, de m'occuper d'élevage le soir et de m'adonner à la critique après le repas, selon que j'en ai envie, sans jamais devenir chasseur, pêcheur, berger ou critique (*IA*, 1065).

Il est difficile d'imaginer un désaccord plus profond sur la modernité, sur l'interprétation de ses signes, de ses catégories et de ses valeurs, que celui qui oppose Marx et Tocqueville. Alors que pour le premier le caractère anonyme du pouvoir social (qui, un jour, prendra totalement en charge la « production générale ») se veut à la fois le témoin et le garant de la liberté dont jouiront les individus dans la société idéale, pour Tocqueville, au contraire, cette apparente neutralité du pouvoir social (qu'il voit déjà à l'œuvre dans la société française ou américaine de son temps) cache et révèle à la fois l'extrême degré de soumission des individus à un pouvoir infiniment plus répressif que les pouvoirs traditionnels. Le pouvoir social est d'autant

---

5. *Ibid.*, tome II, p. 422.

6. *Ibid.*, tome II, p. 140.

plus répressif qu'il est anonyme, c'est-à-dire diffus, invisible ; il est d'autant plus pernicieux pour les individus qui le subissent qu'il s'insinue presque insensiblement en eux. D'où l'individualisme moderne au sens tocquevillien qui, bien loin d'exprimer la révolte et la résistance des individus face à l'uniformisation engendrée par le pouvoir social, participe plutôt de celle-ci et témoigne des conséquences funestes du principe égalitaire au fondement de la démocratie moderne : « L'individualisme est d'origine démocratique, et il menace de se développer à mesure que les conditions s'égalisent [...] À mesure que les conditions s'égalisent, il se rencontre un plus grand nombre d'individus qui, n'étant plus assez riches ni assez puissants pour exercer une grande influence sur le sort de leurs semblables, ont acquis cependant ou ont conservé assez de lumières et de biens pour pouvoir se suffire à eux-mêmes. Ceux-là ne doivent rien à personne, ils n'attendent pour ainsi dire rien de personne ; ils s'habituent à se considérer toujours isolément, et ils se figurent volontiers que leur destinée tout entière est entre leurs mains[7]. »

Dans cet individualisme propre à la forme démocratique moderne et qui croît à proportion de la ruine du domaine publico-politique engendrée par le pouvoir social, Tocqueville a su diagnostiquer ce qui est peut-être le plus grave danger auquel sont plus que jamais exposées nos sociétés occidentales : « Les sentiments et les idées ne se renouvellent, le cœur ne s'agrandit et l'esprit humain ne se développe que par l'action réciproque des hommes les uns sur les autres. J'ai fait voir que cette action est presque nulle dans les pays démocratiques[8]. »

La confiance inébranlable que Marx plaçait dans le processus historique, sa conception déterministe et progressiste de l'histoire héritée de Hegel, cela le prédisposait mal à prendre conscience du danger évoqué ici par Tocqueville, à qui l'histoire réelle a, depuis, donné raison. Sans doute, comme on l'a vu, Marx est-il un adversaire de la démocratie moderne, forme vide selon lui ; mais, loin de s'attaquer à ce qui en constitue aux yeux de Tocqueville le vice fondamental (pour ne pas dire l'impasse) – c'est-à-dire cette « passion ardente, insatiable, éternelle, invincible » pour l'égalité jusque dans

---

7. *Ibid.*, tome II, p. 135 et 137.

8. *Ibid.*, tome II, p. 149.

l'esclavage s'il le faut –, la critique marxienne de la forme démocratique moderne mise plutôt sur cette passion, sur l'égalisation des conditions et sur la productivité inhérente au *pouvoir social*, pour résoudre tous les conflits et faire advenir la démocratie véritable, qui concilierait réellement, et non plus seulement « dans le ciel des idées », les principes de liberté et d'égalité. Sur la seule foi de l'apologie de la démocratie réelle qui figure par exemple dans le Manuscrit de 42, on peut être tenté de conclure, et l'on a souvent conclu sans autre forme d'examen, que Marx était démocrate. « Mais, comme le dit Calvez, remarquer que Marx est démocrate n'a aucune signification aussi longtemps qu'on n'a pas précisé ce qu'il entend par démocratie[9]. » À cet égard, il est une évidence, première et décisive, à laquelle notre analyse de la réduction marxienne du politique nous donne immédiatement accès : c'est que, pour Marx, la démocratie n'est pas une réalité *politique* mais une réalité essentiellement *sociale*. Ce qui signifie qu'il ne saurait y avoir de démocratie réelle là où subsiste encore une sphère politique distincte de la société civile ; la vraie démocratie suppose la destruction de cette sphère sinon de tout espace politique.

Marx connaissait fort bien l'histoire, celle de l'Antiquité gréco-romaine en particulier. Pourtant, il est frappant de constater à quel point, pour lui, le politique se confond avec ce qu'il est devenu à l'époque moderne. Comme si son point de vue *social* l'avait rendu aveugle au fait que cette sphère de gouvernement très étroite (disparue de nos jours dans la sphère plus étroite encore, impersonnelle, de l'administration) qu'il raille et ambitionne de détruire, résulte d'un long dépérissement du domaine public et de la méfiance traditionnelle à l'égard de l'action politique, dont on pourrait faire remonter l'origine au déclin de Rome et, plus loin encore, à la décadence d'Athènes. Si Marx avait compris cela, s'il avait accordé au déni du politique dans la culture occidentale l'importance qu'il mérite, il est probable qu'il eût manifesté moins d'hostilité à l'égard de la propriété privée, qui fut traditionnellement la condition d'accès et d'appartenance au domaine public, de même qu'il se serait peut-être montré plus sensible aux conséquences politiques désastreuses de l'expropriation des pauvres et de l'émancipation des nouvelles classes sans propriété, faits qui mar-

9. Jean-Yves Calvez, *La pensée de Karl Marx*, p. 97.

quèrent l'avènement des temps modernes. Alors que ce qui transparaît au contraire à travers la critique marxienne de l'État comme « particularité empirique » qui s'oppose à la réalisation de l'universel, c'est une mise en question radicale de la réalité du monde commun. En effet, dans la conception de la démocratie qui est celle de Marx en 1842, et sur laquelle il ne reviendra jamais, il n'y a plus de frontière entre existence privée et existence publique, l'homme est en tant qu'individu même un être social.

Une telle identification, une telle définition de l'homme ne prend cependant toute sa signification que par référence à la mutation historique moderne par laquelle ce qui était autrefois une affaire privée, la survie de l'individu et partant de l'espèce, fut reconnu d'intérêt public, entraînant du même coup la transformation du domaine public lui-même en domaine social. Définis comme êtres sociaux, sans égard aux facultés supérieures de l'action et de la parole qui les destinent à une vie proprement politique, « les hommes, dit Arendt, deviennent entièrement privés : ils sont privés de voir et d'entendre autrui, comme d'être vus et entendus par autrui. Ils sont tous prisonniers de la subjectivité de leur propre expérience singulière, qui ne cesse pas d'être singulière quand on la multiplie indéfiniment » (*CHM*, 69).

On pourrait se demander si cette description ne conviendrait pas aux individus égaux de la société sans classes de Marx – individus dont ne sont peut-être pas très éloignés les hommes vivant dans les conditions acosmiques de nos sociétés contemporaines... Ce qui manquerait à de tels individus, ce qui nous manque aujourd'hui, c'est « la confiance dans le monde comme lieu convenant à l'apparence humaine, à l'action et à la parole » (*CHM*, 230), confiance dont l'absence met en péril l'expérience même de la liberté, si l'on admet avec Tocqueville et Arendt que la liberté, avant d'être une disposition humaine intérieure, « est essentiellement expérimentée dans l'action » (*CC*, 196).

Les citoyens de la Cité grecque étaient libres et égaux. L'égalité antique ne pouvait entrer en contradiction avec le principe de la liberté puisque c'est en leur qualité d'hommes libres, libres d'être différents, que les citoyens étaient égaux, c'est-à-dire également admis dans un domaine politique réservé à l'individualité et où chacun pouvait montrer ce qu'il avait d'unique et d'irremplaçable, où

les égaux étaient appelés à entrer en concurrence les uns avec les autres. En comparaison, l'égalité moderne, sociale, « bien loin d'être une parité, n'évoque rien tant que l'égalité des membres d'une famille face au despotisme du père, avec cette différence que dans la société, où le nombre suffit à renforcer formidablement la puissance naturelle de l'intérêt commun et de l'opinion unanime, on a pu éventuellement se dispenser de l'autorité réellement exercée par un homme représentant cet intérêt commun, cette opinion correcte » (*CHM*, 50).

Ainsi, dans la société communiste de Marx, il n'y aura plus d'État, c'est-à-dire de gouvernement au sens d'une autorité visible et distincte qui transcende la société civile, la sphère des besoins et des intérêts. Il y aura « la société qui règle la production générale et qui me permet ainsi de faire aujourd'hui telle chose, demain telle autre », selon le célèbre passage de *L'idéologie allemande* déjà cité. Mais en quoi peut bien consister cette « société », sinon dans ce qu'Arendt appelle « la puissance naturelle de l'intérêt commun et de l'opinion unanime », puissance qui résulte de l'égalisation sociale, c'est-à-dire de la réduction totale des individus à la condition humaine de la vie. Sur la base de cette égalité sociale, de cette réduction de la pluralité humaine au plus petit commun dénominateur entre les hommes : leur vie et leur besoin naturel, naîtra (artificiellement) un monde où les individus seront libres et heureux. Comme si la liberté et le bonheur – au sens de ce bien vivre dont parlait Aristote – tenaient non pas au fait que les hommes parlent et agissent, mais au simple fait qu'ils sont vivants !

Méprise capitale, qui est celle-là même sur laquelle repose l'idée moderne de Progrès, dont Marx, dans *L'idéologie allemande*, tire les conséquences ultimes en faisant de l'aliénation par rapport au monde la condition même de l'égalité entre des individus conçus non pas tant, ainsi que le voudrait M. Henry, comme d'irréductibles monades, que comme cellules vivantes du grand corps social. Des individus qui, bien qu'isolés les uns des autres, n'en possèdent pas moins, selon les mots de Tocqueville, une vue claire de « la notion générale du semblable » ; des individus pour lesquels « les devoirs [...] envers l'espèce », le dévouement « pour la cause de

l'humanité » l'emportent de beaucoup sur « le dévouement envers un homme[10] ».

Que dans la balance de Marx les devoirs envers un homme ne pèsent pas lourd auprès de ceux que l'on doit envers l'espèce, c'est bien ce qui ressort très nettement de ce passage où, à Sismondi invoquant le bonheur des individus contre le principe de « la production pour la production », Marx réplique :

> Opposer à ce but [la production] le bonheur des individus, comme le fait Sismondi, c'est affirmer que le développement de l'espèce doit *s'arrêter* pour assurer le bonheur individuel, que, par exemple, il faut cesser de faire la guerre parce qu'un certain nombre d'individus y périssent inévitablement. Sismondi n'a raison que contre les économistes qui *masquent* ou nient cet antagonisme. Ce que l'on ne comprend pas, c'est que ce développement des facultés de l'espèce humaine, bien qu'il se fasse de prime abord aux dépens de la majorité des individus humains et de certaines classes d'hommes, brise finalement cet antagonisme et se confond avec le développement de chaque individu. On ne voit pas que *le développement supérieur de l'individualité ne s'obtient qu'au prix d'un processus historique où les individus sont sacrifiés* [...] *puisque dans le règne humain – tout comme dans le règne animal et végétal – le bien de l'espèce se réalise toujours au détriment de celui des individus* (*Théories de la plus-value* (1862-1863), cité par Maximilien Rubel, *Pages de Karl Marx pour une éthique socialiste*, tome I, p. 241 ; l'italique est de nous).

À la lumière de ce texte écrit dans les années 1862-1863, force est d'admettre que Marx n'a jamais renoncé au naturalisme de sa jeunesse. Quant à « la surdétermination hégélienne [que le concept d'individu] reçoit dans les textes de jeunesse » (II, 9), au lieu de sa disparition pure et simple dans les textes de la maturité il serait beaucoup plus juste de parler de sa conversion en *surdétermination sociale*. Autrement dit, on ne doit jamais perdre de vue que cette « métaphysique » de l'individu vivant qui, selon M. Henry, fait son apparition dans *L'idéologie allemande* est indissolublement liée à ce que Cottier appelle une « physiologie de la société ». Pour ce dernier, « le matérialisme marxiste vient se greffer sur les images romantiques de la vie et du vivant – images auxquelles se rattache également la

10. Alexis de Tocqueville, *op. cit.*, tome II, p. 136.

dialectique –, [...] il en est une correction, une modification plutôt qu'une critique radicale». L'humanité de Marx, ajoute Cottier, est «conçue comme un vivant qui est doté d'un principe animateur, le travail, la *praxis*, d'où découlent toutes les fonctions vitales. Pourquoi, par exemple, ne veut-on pas entendre parler de charité au sens chrétien? D'abord, parce qu'elle fait partie des illusions idéologiques. Mais aussi, et plus radicalement, parce que de même que l'homme aliéné dans son travail est nécessairement égoïste, l'homme social sera nécessairement altruiste, au même titre que c'est nécessairement qu'un organe remplit sa fonction. L'altruisme sera la pulsation normale, naturelle de cet organisme qu'est «l'homme générique»[11].»

Il ne fait aucun doute que l'individu vivant que Marx va opposer en 1845-1846 au concept feuerbachien de genre, au sujet universel, suppose cette surdétermination sociale en vertu de laquelle l'individu n'est proclamé sujet de la production et n'acquiert la primauté ontologique que dans la mesure où en lui s'exprime «l'ensemble des relations sociales» (*«das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse», VIe Thèse sur Feuerbach*), c'est-à-dire une structure qui pour être immanente à l'individu ne s'y réduit pas pour autant mais le dépasse, de la même façon qu'un organisme vivant est plus que la somme des organes qui le constituent et qui n'existent qu'en lui et pour lui. Cet organisme vivant, c'est la *société*, ou encore, sur un plan diachronique, l'*histoire*. Et, dit Marx lui-même,

> cette conception peut être comprise d'une manière spéculative et idéaliste, autrement dit visionnaire, comme «création du genre humain par lui-même» (la «société comme sujet»), en sorte que les générations successives des individus liés les uns aux autres se présentent comme un individu unique qui accomplit le mystère de s'engendrer lui-même. Il apparaît ici que les individus, à la vérité, se font *mutuellement*, au physique comme au moral, mais qu'ils ne se font pas eux-mêmes (*IA*, 1070-1071).

Comprise spéculativement ou non, la conception qu'expose ici Marx implique la complète dissolution de l'individu dans le grand Tout de la Société ou de l'Histoire.

---

11. Georges M.-M. Cottier, *Du romantisme au marxisme*, p. 29 et 28.

Aussi commençons-nous à mieux saisir en quoi le *Marx* de Michel Henry est, comme d'aucuns l'ont suggéré sans cependant étayer leur jugement, un mythe[12]. Non pas une mystification, mais un mythe révélateur de ce qu'est devenue la *société* depuis l'époque de Marx. Reste maintenant à éclairer la structure de ce mythe et à établir ainsi avec plus de précision la part de projection que comporte la répétition henryenne de Marx.

De l'individu socialisé de Marx à la monade henryenne

Sans doute Marx et M. Henry s'accordent-ils pour exclure l'être-dans-le-monde et l'être-avec-autrui de la réalité véritable, et pour reconnaître que le mode d'être et d'accomplissement spécifiquement humain de l'homme ne réside pas dans son apparaître, dans sa révélation en tant que personne unique (*persona*) dans l'espace commun de la parole et de l'action. Cependant, cet accord négatif se double d'un désaccord positif quant au contenu de l'immanence visée par chacun. M. Henry gauchit le sens de l'immanence marxienne lorsqu'il en rapporte le « flux immanent » à la vie phénoménologique individuelle et à elle seule, là où Marx, lui, ne cesse d'affirmer, par exemple dans le dernier passage cité, l'identité du processus ontogénétique et du processus phylogénétique en tant que modes d'un seul et même flux vital, dont la productivité ou la fécondité s'observe dans le travail, dans « le métabolisme de l'homme avec la nature », pour employer une formule de Marx souvent mentionnée par Hannah Arendt.

Sous ce rapport, il est tout à fait remarquable que le travail, activité humaine par excellence selon Marx (*differentia specifica* de l'homme), ne désigne plus chez Michel Henry qu'« une détermination de l'existence, un moment de la vie », l'un de ses « multiples

12. Cf. par exemple Jacques Texier, « Autour du « Marx » de Michel Henry, II : Marx est-il marxiste ? », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 3, juill.-sept. 1977, p. 408.

mouvements », donc une manifestation parmi d'autres de la « subjectivité corporelle » (II, 213). Il suffit de lire *Philosophie et phénoménologie du corps*[13] pour se convaincre de l'irréductibilité de la corporéité henryenne, du « corps subjectif », à un processus biologique, et pour comprendre qu'ici l'immanence de la vie est inassimilable à un naturalisme. Mais qu'en est-il chez Marx lui-même ? Rien n'autorise à penser, selon nous, que le corps soit, pour Marx, autre chose que le lieu de la production et de la reproduction, c'est-à-dire de deux processus de fertilité vitale qui assurent la conservation de l'individu et la perpétuation de l'espèce.

Cela ne signifie pas pour autant qu'une réflexion onto-phénoménologique prenant pour thème l'expérience radicalement subjective que le corps fait de lui-même dans l'activité de travail soit totalement arbitraire. Au contraire, pour étranger qu'il soit à l'intention expresse de Marx, ce thème de recherche, qui s'inscrit dans le cadre général d'une philosophie de la subjectivité absolue, se justifie pleinement dans la mesure où dans l'activité de travail, comme dit Arendt, « le corps humain, malgré son activité, est également rejeté sur soi, se concentre sur le fait de son existence et reste prisonnier de son métabolisme avec la nature sans jamais le transcender » (*CHM*, 129).

Mais on peut penser qu'il existe une explication autre que strictement intellectuelle au changement de perspective ou de registre que l'on observe de Marx à Michel Henry, qu'il y a une raison historique et pour ainsi dire objective à ce passage d'une philosophie du travail en tant qu'*activité*, chez Marx, à une philosophie de la vie en tant que *passivité* radicale, en tant que souffrance, chez M. Henry. Dans *Condition de l'homme moderne*, Hannah Arendt nous fournit peut-être cette explication lorsqu'elle écrit : « La différence entre les théories du travail et les philosophies de la vie qui les ont suivies est surtout que ces dernières ont perdu de vue la seule activité nécessaire à l'entretien du processus vital. Mais cette perte elle-même, ajoute-t-elle, semble correspondre au développement historique qui a rendu le travail moins pénible et par conséquent plus semblable encore à l'automatisme du processus vital. Si à la fin du siècle [der-

13. Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne.*

nier] (avec Nietzsche et Bergson) la vie, et non pas le travail, fut proclamée « créatrice de toutes les valeurs », cette glorification du dynamisme élémentaire du processus vital excluait le minimum d'initiative que l'on trouve même dans les activités, telle que le travail et la procréation, qu'impose à l'homme la nécessité » (*CHM*, 131-132).

En dépit de cette différence entre Marx et M. Henry, entre une théorie du travail du milieu du XIXe siècle et une philosophie de la vie de la fin du XXe siècle, les deux philosophes ont pourtant en commun de ne réserver aucune place à l'action, de faire abstraction de cette faculté proprement humaine qui permet à l'individu humain de manifester *qui* il est en son unicité. Dans les deux cas, la visibilité éthico-politique que les hommes ont le pouvoir de se donner en créant entre eux, par la parole et l'action, un espace de l'apparence, est immolée sur l'autel de la Vie, de cette puissance invisible à laquelle nul homme ne saurait échapper[14].

Que la source profonde de cette option pour la Vie soit, chez Marx lui-même, métaphysique, cela est plausible et même tout à fait probable ; mais à la reconstruction henryenne « mythique » de cette métaphysique latente, nous préférons encore le prosaïsme des questions que soulève Cottier : « Le raisonnement de Marx n'implique-t-il pas un vitalisme, dans le style des romantiques ? Ne suggère-t-il pas la croyance à la *force* souterraine de l'Histoire, et par là à une certaine pureté, à une *catharsis* obtenue dès lors qu'on s'abandonne à sa fluidité, à sa « danse » ? Le thème de Dyonisos n'est-il pas sous-

---

14. Immolation de la pluralité et de l'altérité que, comme a tant insisté Emmanuel Lévinas, la philosophie occidentale officie depuis Parménide et Platon. D'ailleurs, et pour autant qu'elle se fonde, « au-delà de l'essence », sur une réhabilitation de l'apparence (le regard d'autrui, le visage comme ce qui sollicite ma responsabilité, etc.), il nous semble que la phénoménologie éthique de Lévinas recoupe certaines des thèses fondamentales d'Arendt sur l'espace politique. Bornons-nous – puisqu'il ne saurait être question d'établir ici un parallèle rigoureux – à souligner que la parenté entre ces deux penseurs a été signalée par Olivier Mongin, qui écrit : « Tout comme Hannah Arendt, Lévinas entrevoit l'être-ensemble comme « séparation liante » et non pas comme mise en rapport au sein d'une totalité ou comme association volontaire de libertés. La société me précède toujours, sans que le social procède pour autant d'une totalité. Ainsi la réflexion de Lévinas sur l'institution du social peut prolonger la réflexion d'Arendt sur l'espace publico-politique, espace hétérogène qui rend visibles les uns aux autres » (« Comment juger ? », dans *Emmanuel Lévinas*, p. 296).

jacent au mythe de la révolution ? Pour saisir le visage de l'immanence marxienne, poursuit l'auteur, il n'est peut-être pas inutile de procéder à des coups de sonde dans le « subconscient » des idées[15]. »

Il y a fort à parier que de semblables coups de sonde jetés en direction de l'immanence henryenne s'abîmeraient dans le même assentiment tragique à la récurrence cyclique du Même, tant il est vrai qu'« une philosophie de la vie qui n'aboutit pas, comme celle de Nietzsche, à l'affirmation de l'« éternel retour » (*ewige Wiederkehr*) comme principe suprême de l'être, ne sait tout simplement pas ce dont elle parle » (*CHM*, 110)[16].

Quoi qu'il en soit, il reste que M. Henry commet une profonde méprise lorsqu'il prête à Marx sa propre réaction de révolte contre l'immixtion sans cesse croissante du *social* dans la vie privée des individus, alors que c'est chez Marx lui-même – plus précisément dans cette « socialisation de l'homme » dont Marx, comme nous l'avons montré, commence à plaider la cause dès le Manuscrit de 42 – que cette ingérence a trouvé sa justification théorique la plus achevée. Quant à la révolte contre cette intrusion, contre le nivellement et le conformisme inhérents à la transformation sociale du monde, contre ce que Michel Henry pour sa part appelle, selon le titre de son ouvrage, la *barbarie*, bien loin qu'elle soit une réaction nouvelle, elle est en étroite corrélation avec l'avènement de la *société* à l'époque moderne. Tentons de préciser la nature de cette révolte, qui est peut-être le meilleur indice de l'impasse où se trouve l'humanité contemporaine.

Ici encore nous suivrons Arendt, qui situe la révolte romantique en regard du déplacement et de la réévaluation de la vie privée qu'a entraînés la confusion sociale du public et du privé à

---

15. Georges M.-M. Cottier, *L'athéisme du jeune Marx*, p. 162.

16. Voir, par exemple, ce que dit Michel Henry de la valeur dans le chapitre de sa *Généalogie de la psychanalyse* consacré à Nietzsche et dont nous relevons le passage suivant : « C'est la vie elle-même, c'est l'originel, inconditionnel et éternel parvenir en soi de la vie, faisant d'elle la vie, qui vaut, originellement, inconditionnellement et constitue à ce titre le principe de toute évaluation possible et de toutes les valeurs – valeurs qui ne sont rien d'autre que la répétition sur le mode de l'irréalité archétypale des effectuations vitales dont elles procèdent et dont elles pourront subsumer sous elles les éventuelles répliques » (p. 303).

l'époque moderne, c'est-à-dire la disparition de la frontière traditionnelle entre ce qui était reconnu digne d'être vu et entendu de tous et ce qui devait demeurer dans l'obscurité du foyer : le travail, la nécessité, le besoin. « Événement historique décisif, dit Arendt : on découvrit que le privé au sens moderne, dans sa fonction essentielle qui est d'abriter l'intimité, s'oppose non pas au politique mais au social, auquel il se trouve par conséquent plus étroitement, plus authentiquement lié » (*CHM*, 48).

Intellectuellement parlant, Arendt attribue cette découverte de l'intime à Jean-Jacques Rousseau, dont la révolte du cœur n'était pas, souligne-t-elle, dirigée contre l'État mais contre la société, « contre son intrusion dans un for intérieur qui, jusque-là, n'avait pas eu besoin de protection spéciale » (*CHM*, 48). Révolte de Jean-Jacques, le romantique intérieur, contre Rousseau, le romantique social, l'auteur du *Contrat social*, serions-nous tenté d'ajouter. Mais révolte qui, quoi qu'il en soit, demeure, comme le souligne Arendt, celle d'un mode subjectif de l'existence contre un autre puisque pas plus que la société « ne peut [...] se situer aussi sûrement que le domaine public », « l'intimité du cœur [...] n'a de place tangible, objective dans le monde » (*CHM*, 48-49).

C'est cette révolte que, deux siècles après Rousseau, et dans les conditions acosmiques de notre société de production et de consommation de masse, réactualise, sous une forme ontologique rigoureuse, la philosophie de la subjectivité absolue de Michel Henry.

Cette filiation à Rousseau n'a rien de fantaisiste, elle se fait par le truchement de celui que M. Henry lui-même reconnaît comme son maître, Maine de Biran, dont « la quête philosophique, souligne Marcel Raymond, a pour point de départ la méditation de Rousseau dans les *Rêveries*[17] ». Il suffit d'ailleurs de mettre en regard l'expérience intime que nous livre, sous un mode lyrique et élégiaque, Rousseau dans *Les confessions* et surtout dans *Les rêveries*, et celle que Michel Henry, par personnages interposés, nous communique dans ses romans, pour se convaincre de la parenté entre les deux penseurs. Ainsi, à l'extase passive de Rousseau, à « cet état où, dit-il, l'âme trouve une assiette assez solide pour s'y reposer tout

17. Marcel Raymond, *Jean-Jacques Rousseau. La quête de soi et la rêverie*, p. 154.

entière et rassembler là tout son être, sans avoir besoin de rappeler le passé ni d'enjamber l'avenir ; où le temps [n'est] rien pour elle, où le présent dure toujours et sans aucune trace de succession, sans aucun sentiment de privation ni de jouissance, de plaisir ni de peine, de désir ni de crainte que celui seul de notre existence » ; à cette jouissance « de rien d'extérieur à soi, de rien sinon de soi-même et de sa propre existence » ; à ce « sentiment de l'existence dépouillé de toute autre affection » et qui sait « écarter de soi toutes les impressions sensuelles et terrestres qui viennent sans cesse nous en distraire » ; à ces formules de la 5e promenade (tome 1, p. 523) et à bien d'autres encore par lesquelles Rousseau justifie « ce retour sur soi [auquel] nous force l'adversité » (8e promenade), font écho les effusions de José dans le dernier roman de Michel Henry, *Le fils du roi*. Par exemple : « Celui qui pleure ne pense plus à rien, il a oublié le monde et ses misères. Il n'a plus rien que sa peine et se repose en elle comme sur le sein d'une sœur bienveillante. C'est une souffrance heureuse, une douceur qui vous possède quand on a tout perdu » (p. 199). Ou encore : « Qu'ils se moquent donc de moi et jouissent de mon opprobre, ils ne m'empêcheront pas d'éprouver ce que j'éprouve ni d'être ce que je suis » (p. 200). On croirait entendre Jean-Jacques : « De quelque façon que les hommes veuillent me voir, ils ne sauraient changer mon être, et malgré leur puissance et malgré toutes leurs sourdes intrigues, je continuerai, quoi qu'ils fassent, d'être en dépit d'eux ce que je suis » (8e promenade, tome 1, p. 535-536)[18].

---

18. Dans son beau livre sur Rousseau, Georges-Arthur Goldschmidt écrit : « Le « soi » est scandaleux par essence, de par sa seule affirmation de plénitude. Il est sa propre plénitude, il ne doit rien à personne, à rien. En ceci Rousseau rejoint absolument Spinoza [...] : proclamation de fondamentale liberté, irréductible aux injonctions, aux impératifs. Tout m'est extérieur, puisque je suis celui qui suis ! [...] Presque « innocemment », Rousseau ose proclamer ce que Spinoza n'osa dire que de façon voilée : la proclamation de l'amour de soi comme bien suprême. Je suis d'être, et en ceci je suis l'égal de Dieu, hors de tout ordre, de toute création. Je m'appartiens exclusivement hors de toute histoire, de toute morale. Je n'existe qu'en moi et par moi dans ma simple durée – cette durée que je suis seul à ressentir comme mienne » (*Jean-Jacques Rousseau ou l'esprit de solitude*, p. 158-159). Or, n'est-ce pas cette « proclamation de l'amour de soi comme bien suprême » et comme sagesse que prononce l'ontologie henryenne, elle aussi en écho au spinozisme ? « L'ontologie phénoménologique de M. Henry, écrit G. Dufour-Kowalska, pose les principes et fournit déjà les éléments fondamentaux d'une sagesse, d'une « éthique », qui ne peut que se résoudre, comme celle de Spinoza, en une ontologie » (*Michel Henry. Une philosophie de la vie et de la praxis*, p. 123).

Une étude comparative plus poussée révélerait sans doute des affinités profondes entre le « soi » de Rousseau et l'ipséité du « moi » de Michel Henry, en même temps qu'elle serait en mesure de nous éclairer sur la nature et sur l'évolution de la vie privée dans la société moderne, d'une vie privée qui, sous la pression constante du *social* – de cette « croissance contre nature du naturel » (*CHM*, 58), comme dit si bien Arendt –, s'est réfugiée dans le domaine de l'intime, dont l'enrichissement et la complexification (l'hypertrophie du « moi ») ont pour contrepartie la déchéance du domaine publico-politique et l'isolement auquel en sont réduits des individus qui, faute d'un monde commun, d'un espace d'apparence, n'arrivent plus à affirmer leur identité et leurs différences.

Mais revenons à Marx. Tout ce qui précède rend suffisamment évident, espérons-le, que notre désaccord avec M. Henry ne porte pas tant sur l'idée selon laquelle Marx serait un penseur de l'individu et de la subjectivité, que sur le statut, la signification et la portée qu'il convient d'assigner à l'individualisme et au subjectivisme marxiens. De même, s'il ne fait pas plus de doute dans notre esprit que dans celui de M. Henry que la pensée marxienne marque une rupture par rapport à la philosophie traditionnelle, encore faut-il, si l'on veut accéder à une juste notion de cette rupture, la désenclaver du cadre strictement intellectuel dans lequel l'enferme M. Henry, pour l'examiner dans la perspective des renversements survenus dans la culture occidentale à l'époque moderne.

Jusqu'ici, notre effort a surtout consisté à mettre en évidence les répercussions de la socialisation du monde et de la reconnaissance publique du travail sur la pensée politique de Marx. Or, la naissance de la *société* suppose une trame d'événements et de découvertes qui ont eu pour double conséquence l'élimination de la contemplation comme voie d'accès à la vérité et la perte du monde, dont la réalité ne peut résister longtemps à la mise en doute radicale par la conscience de tout ce qui prétend s'imposer à elle du dehors, par révélation.

C'est à la lumière de cette profonde mutation culturelle que nous voudrions maintenant examiner le renversement marxien de la philosophie occidentale, où s'expriment et se justifient tout à la fois le rejet de la contemplation et l'aliénation par rapport au monde caractéristiques de l'époque moderne.

TROISIÈME PARTIE

La détermination du statut du renversement marxien

Ce n'est pas l'aliénation du moi, comme le croyait Marx, qui caractérise l'époque moderne, c'est l'aliénation par rapport au monde.

Hannah Arendt,
Condition de l'homme moderne.

L'anthropocentrisme, comme foyer d'explication du monde, a commencé le jour où l'anthropocentrisme apparent de la vieille cosmogonie fut dénoncé. L'histoire des derniers siècles est le développement de ce paradoxe. Nous vivons depuis ce temps d'une Révélation inversée.

Pierre Vadeboncœur,
Les deux royaumes.

CHAPITRE VIII

LA DIFFÉRENCE ONTOLOGIQUE ENTRE MARX ET HEGEL

« Les philosophes n'ont fait qu'*interpréter* le monde de diverses manières ; ce qui importe, c'est de le *transformer* » (Pl. III, 1033).

La *XIe Thèse* condense en une formule lapidaire et provocante le dessein qui, à partir de 1845, se fait pleinement jour chez Marx d'en finir avec l'interprétation du monde et avec l'attitude contemplative propre à la tradition philosophique occidentale. Et pour Michel Henry, il ne fait aucun doute que « telle est la portée du renversement accompli par Marx dans les *Thèses sur Feuerbach*, le renversement de la philosophie occidentale elle-même. Ainsi bien au-delà, bien en deçà de Feuerbach, c'est l'horizon à l'intérieur duquel depuis toujours la philosophie pose et résout ses problèmes qui est ébranlé, c'est le concept même de l'être qui vacille » (I, 325).

On s'étonnera toutefois de ce que l'analyse de ce renversement ne donne lieu à aucune confrontation de la pensée de Marx avec celle qui pourtant est fondatrice de cet « horizon à l'intérieur duquel la philosophie pose et résout ses problèmes », à savoir le platonisme. Sur Platon et sur la philosophie grecque en général, voire sur tout ce qui précède l'idéalisme allemand, le *Marx* de M. Henry fait curieusement l'impasse. Ici, comme c'était déjà le cas pour Marx lui-même et pour la tradition marxiste, le renversement de la philosophie occidentale coïncide avec celui de l'hégélianisme ! Remarquons que cette position n'est pas nouvelle chez M. Henry : déjà dans *L'essence de la manifestation* (1963) l'hégélianisme était la cible principale de sa critique du « monisme ontologique », c'est-à-

dire de cette compréhension de l'être comme représentation, comme objectivation, qui aurait dominé depuis ses origines la réflexion philosophique occidentale. À travers la réactualisation de « *ce que Marx a voulu dire* », M. Henry poursuit donc cette critique radicale en assimilant son enjeu au renversement marxien de l'hégélianisme, comme en font foi les passages suivants : « Posons une première fois la question décisive qui guide toute notre recherche : que peut bien signifier l'opposition de Marx à Hegel ? » (I, 178) ; « La question qui a motivé le présent travail et déterminé toute notre recherche était la suivante : quel est le sens ultime de la critique par Marx de l'hégélianisme ? » (I, 326) ; « Je demandais une fois à Jean Hyppolite : « Quelle différence y a-t-il entre Hegel, Marx et le marxisme », et il me répondit : « Eh bien... il n'y en a pas. » Mais alors *notre* question se lève de nouveau devant nous : pourquoi donc Marx s'est-il opposé à Hegel ? » (I, 333).

De la réponse à cette question M. Henry fait dépendre la vérité de son interprétation de la pensée marxienne en tant que pensée en laquelle s'accomplirait le renversement de la philosophie occidentale. Ou encore, pour présenter la chose sous une forme théorématique : si et seulement si le concept marxien de l'être échappe au schéma ontologique hégélien, alors il est nécessairement vrai que chez Marx se produit le renversement de la philosophie occidentale. « Tant que nous ne sommes pas capables de remonter à cette différence ontologique ultime [entre Marx et Hegel], dit M. Henry, le renversement que veulent accomplir les *Thèses sur Feuerbach* nous demeure incompréhensible » (I, 333).

En somme, la détermination de la réalité et de la vérité du renversement marxien de la philosophie occidentale tient essentiellement à la mise au jour de la différence qui existerait entre l'ontologie de Marx et celle de Hegel. Inutile par conséquent de remonter plus loin que Hegel, qui doit être considéré « non pas comme un philosophe parmi d'autres, comme proposant une philosophie impropre, critiquable, laissant voir en elle des lacunes, des erreurs, etc., mais comme le philosophe, comme représentant la philosophie même. La philosophie de Hegel, affirme encore M. Henry, est la philosophie non point parce qu'elle contient toutes les autres dans l'*Aufhebung* du savoir absolu mais parce qu'elle est ce savoir et lui obéit comme à sa détermination interne. Hegel : un philosophe, tous les philosophes » (I, 327).

La première objection que soulève pareille prise de position concerne bien entendu la légitimité de dissoudre de la sorte la diversité des philosophies dans celle de Hegel sous prétexte que ce dernier, en définissant l'être comme Esprit, comme « pensée du monde », aurait du même coup dévoilé la « téléologie du savoir » au fondement de toute la philosophie occidentale. Car sur quoi peut s'appuyer en dernier ressort cette condamnation de la téléologie du savoir, sinon sur une autre finalité de connaissance, sur une autre présupposition ontologique (sur une autre *perspective*) selon laquelle la vérité de l'être, la réalité, ne résiderait pas dans la pensée mais dans la praxis et dans la vie ? Ce qui ne veut pas dire que le renversement marxien de la philosophie ne soit que pure chimère ; reste toutefois que, si ce renversement vise l'être, il y a quelque difficulté à concevoir que son résultat ne soit pas encore un savoir mais qu'il s'égale à l'être lui-même. Après comme avant le renversement, l'absence de l'être ne demeure-t-elle pas comme la condition même d'une ontologie, d'un savoir de l'être ?

C'est pourtant une autre objection qui retiendra notre attention dans les pages qui suivent. Elle porte sur la prétention à rendre compte de l'enjeu ultime du renversement dans le cadre exclusif d'une confrontation philosophique, aussi rigoureuse soit-elle, entre Marx et Hegel. En effet, on verra de quelle manière la problématique henryenne, tout en révélant à son insu l'enjeu culturel et politique sous-jacent au renversement marxien, s'applique en même temps à le masquer comme tel en enfermant le débat dans la question de la différenciation ontologique entre Marx et Hegel.

Qu'est-ce que la réalité ?

Restituer de l'intérieur le mouvement propre de la réflexion marxienne, en montrer la rigoureuse ordonnance à la question *qu'est-ce que la réalité ?*, à cette grande obsession qui, d'un bout à l'autre de l'œuvre, en commande impérieusement le progrès : voilà ce qui, à notre avis, fait l'intérêt inestimable du *Marx* de Michel Henry. En faisant de cette simple question la pierre de touche et le point de repère constant de sa lecture de Marx, M. Henry a réussi là où tant d'autres avant lui avaient échoué, c'est-à-dire à élucider la nature du rapport philosophique entre Marx et Hegel.

Bien qu'il ne soit pas exagéré de dire que cette question forme à elle seule le thème central du premier tome de l'ouvrage de M. Henry, c'est toutefois dans le chapitre IV, « La détermination de la réalité », qu'elle est affrontée dans toute sa difficulté, dans toute sa complexité, avant de recevoir sa résolution au terme de ce que l'on pourrait appeler, au sens juridique du terme, une enquête, c'est-à-dire, selon la définition du dictionnaire, une « procédure permettant à un plaideur d'établir par l'audition de témoins l'exactitude des faits qu'il allègue » (Petit Robert).

Michel Henry fait donc défiler devant nous les principaux témoins : Hegel, Feuerbach, Marx, qu'il soumet à un interrogatoire serré. Les réponses sont puisées à même les textes les plus représentatifs de l'ontologie de chacun des philosophes. L'enquête progresse à travers l'examen et le rejet successifs des critères habituellement invoqués par le marxisme pour démontrer la spécificité irréductible de la pensée de Marx par rapport à celle de Hegel ou à celle de Feuerbach. Passant au crible leurs oppositions apparentes, l'analyse de M. Henry consiste donc à pousser le plus loin possible l'identité de Marx et de Hegel – le matérialisme de Feuerbach s'avérant de proche en proche, comme on le verra, un simple déguisement de l'ontologie hégélienne – jusqu'à ce que, sous l'effet du facteur différentiel, le noyau commun, ou qui paraissait tel, éclate, entraînant du même coup les retombées souhaitées : la détermination rigoureuse de la spécificité ontologique de la pensée marxienne. Retraçons les étapes principales de cette enquête.

Après avoir été, comme pour tant d'autres jeunes intellectuels allemands de l'époque, une sorte d'exutoire philosophique par où venait s'épancher sa soif de connaissance, l'hégélianisme deviendra rapidement pour Marx l'ennemi à abattre sur le chemin menant à la réalité[1].

---

1. En quelques lignes, Georges M.-M. Cottier résume bien ce rapport à la fois intellectuel et passionnel du jeune Marx à Hegel : « Cette philosophie [celle de Marx] est commandée par la confrontation avec Hegel. Au jeune étudiant, conscient de ses dons, l'œuvre du maître est apparue comme un défi. Il lui fallait, face au système parfait, défendre ses droits à l'existence philosophique. Entre les deux penseurs les rapports sont complexes : Marx est séduit et heurté ; il veut, pour affirmer son originalité, rebâtir un édifice qu'il admire mais qui ne peut cependant le satisfaire ; ici l'instinct de son esprit réagit violemment, là son intelligence est conquise sans lutte. Par-

La réalité, c'est auprès de Feuerbach que Marx croira la trouver en 1842. Dès cette époque, en effet, et bien qu'il ne parvienne pas encore à asseoir sa conviction sur une appréhension claire et rigoureuse de son objet, Marx est persuadé que la philosophie de Hegel, en dépit de sa prétention à rendre compte de la totalité du réel, laisse échapper la réalité véritable. Aussi se tourne-t-il résolument vers Feuerbach, dont le matérialisme « s'inscrit dans l'effort ontologique d'une pensée qui veut saisir la réalité de l'être et disqualifie justement la pensée comme principiellement incapable d'accomplir cette saisie » (I, 287).

Donc, de 1842 à 1844 Marx sera feuerbachien ; ce qui signifie que, conformément aux vues de Feuerbach, c'est à la sensibilité, et non à la pensée, que Marx fera appel pour définir la structure originelle de l'être. Cependant, en adoptant le matérialisme sensualiste de Feuerbach, Marx en épouse aussi toute l'ambiguïté, qui tient, explique M. Henry, à la dualité de signification que recouvre le concept feuerbachien de sensibilité, celle-ci se référant tantôt à ce qui est senti, à l'étant matériel tel qu'il se donne dans la perception sensible indépendamment de son mode de donation, tantôt, au contraire, à cette donation même, à la faculté d'ouverture à l'étant et au pouvoir ontologique de le sentir, de le recevoir. M. Henry montre minutieusement comment la confusion de Feuerbach entre ces deux niveaux de signification de l'être sensible amène Marx – qui croit découvrir dans le matérialisme de Feuerbach « le principe d'une critique radicale de l'hégélianisme » (I, 82) – à opposer explicitement à Hegel un concept ontique de la sensibilité, sans se rendre compte que ce concept présuppose implicitement le schéma ontologique hégélien.

Cette méprise, M. Henry la voit notamment à l'œuvre dans la critique adressée à Hegel dans les Manuscrits de 44 où, reprenant l'argumentation de Feuerbach, Marx oppose à l'être abstrait hégélien le principe d'une identité du naturalisme et de l'humanisme. Or cette identité n'est valable, au dire de Marx lui-même, que si le natu-

---

fois, on a l'impression que la rencontre est moins un choc d'idées qu'une émulation de personne à personne. Le combat, avec ses péripéties multiples, n'est d'ailleurs pas propre à Marx ; il est celui d'une génération. Marx se distingue par la passion profonde avec laquelle il se jette dans l'entreprise » (*L'athéisme du jeune Marx*, p. 10).

ralisme est « conséquent », c'est-à-dire, précise M. Henry, si « parmi tous les êtres naturels, il en vient subrepticement à considérer celui pour qui être naturel veut dire avoir une nature, avoir un monde, vivre dans l'intuition de l'être » (I, 291). En somme, en rapportant le vécu phénoménologique immédiat à l'intuition, à l'ouverture à l'être, Marx ne fait au fond qu'entériner à son insu l'ontologie hégélienne.

Particulièrement éclairante est ici la lecture de M. Henry. Celui-ci explique en effet comment, empêtré qu'il est dans le confusionnisme de Feuerbach, Marx, après avoir défini l'être sensible comme celui qui a sa nature hors de soi, tente, à l'aide d'une « théorie physique et si l'on veut matérielle qui [...] n'exprime rien d'autre que la causalité réciproque des corps naturels » (I, 292), de masquer « ce privilège qui est celui de l'homme, *sur le fond en lui d'une sensibilité transcendantale* » (I, 291), d'avoir un monde, de vivre dans l'intuition de l'être. Mais comme une sensibilité n'admettant que des présuppositions matérielles s'avère évidemment incapable de fournir un fondement ontologique à l'identité postulée du naturalisme et de l'humanisme, Marx en est nécessairement réduit, à l'instar de Feuerbach du reste, à chercher ailleurs ce fondement, non pas dans l'objet sensible mais dans la sensibilité elle-même[2], dans le besoin subjectif de l'objet :

> Car mon objet ne peut être que la confirmation d'une de mes forces essentielles, *il ne peut donc être pour moi que tel que ma force essentielle est pour soi en tant que faculté subjective*, car le sens d'un objet pour moi (il n'a de signification que pour un sens qui lui correspond) s'étend exactement aussi loin que s'étend mon sens (*Manuscrits de 1844*, cité et mis en italique par Henry, I, 297, d'après la version publiée par les Éditions sociales, 1972, p. 93).

Autrement dit, peu importe ce qu'est la nature en elle-même et que de toute façon il m'est impossible de connaître ; ce n'est que pour autant qu'elle m'est sensible que la nature est réelle, que pour autant qu'elle est objet de *ma* sensibilité, de *ma* « faculté sub-

---

2. « Si les sensations, les passions, etc., de l'homme ne sont pas seulement des attributions anthropologiques au sens étroit, mais, en vérité, des affirmations ontologiques de sa nature, et si elles ne s'affirment réellement que parce que leur objet existe pour elles concrètement », dit Marx dans le Troisième Manuscrit (*M44*, 114).

jective », de *mes* sens. L'objet sensible est déterminé en son essence par la structure des sens humains. La réalité de ce que je vois, entends, touche, respire, est constituée par les différents sens qui sont présupposés dans chacun de ces actes sensibles, et la qualité de ces sens, leur sensibilité, varie elle-même d'un individu à l'autre.

« *C'est cette ontologie de la réalité sensible qui constitue en 1844 le principe de la critique dirigée contre Hegel* » (I, 297), affirme Michel Henry. La définition hégélienne de l'être comme Idée escamote la détermination première, immédiate, sensible de l'être et réduit l'individualité à un moment de l'Idée, laquelle, selon Hegel, « se résout à faire sortir librement d'elle le moment de sa particularité ou de la première détermination et de l'être-autre, l'idée immédiate en tant que son reflet, à se faire sortir librement d'elle-même en tant que nature[3] ».

Pour Marx, souligne M. Henry, ce mouvement dialectique de l'Idée, cette structure de la négativité, loin de pouvoir définir la réalité véritable, manifeste au contraire « l'impuissance radicale de l'Idée à définir l'être et la nécessité où elle se trouve de le chercher hors d'elle dans ce qui diffère d'elle substantiellement, dans l'être sensible » (I, 298). En assimilant la conscience de soi à l'essence humaine, Hegel substitue à l'être réel sensible, c'est-à-dire à l'homme en chair et en os, le processus abstrait de la pensée. Alors que ce processus ne peut avoir que l'homme pour sujet, Hegel inverse le rapport de causalité, transgresse l'ordre naturel, et fonde tout son système sur le paralogisme suivant lequel la pensée est le sujet de l'homme comme de la nature. Hegel, pour reprendre la fameuse image de Marx, fait marcher l'homme sur la tête.

L'équilibre de l'édifice hégélien ne repose en définitive que sur ce paralogisme fondamental, qui est celui de l'idéalisme en général. Aussi suffit-il de reconnaître la fausseté, l'irréalité de la prémisse initiale, pour que l'enchaînement rigoureux et contraignant de la logique hégélienne révèle son caractère purement formel, son absurdité et sa vacuité. En effet, une fois que l'on a saisi que dans l'hégélianisme l'objet de la pensée n'est jamais que la pensée elle-même, qu'un pseudo-objet donc, il devient du coup évident que

---

3. G.W.F. Hegel, *Encyclopédie*, § 244, cité par Marx dans les Manuscrits de 44 et repris par M. Henry (I, 298).

l'aliénation de la pensée ne peut être elle-même qu'une pseudo-aliénation et que, par conséquent, rien n'est plus aisé pour l'Idée que « de surmonter son aliénation, de réduire à elle-même cet objet qui n'est que l'apparence d'un objet, qui n'est qu'elle-même sous cette apparence objective [...] *La suppression de l'aliénation n'est pas seulement possible*, écrit M. Henry, *elle est identique à l'aliénation elle-même ou plutôt elle n'est que la conscience de l'aliénation* » (I, 300-301). En d'autres termes : puisque ce qui au départ s'oppose à la conscience dans l'objet sensible n'est autre que la conscience elle-même, sa propre objectivation, il ressort que la conscience de l'aliénation et la suppression de l'aliénation ne sont que les deux moments à peine distincts d'un seul et même processus abstrait, qui est celui de la conscience qui joue avec elle-même. La possibilité de la négation de la négation a donc ici pour condition l'absence de négation véritable, la négation au sens de Hegel n'étant qu'une *négativité*, une abstraction, une vue de l'esprit.

Si, au premier abord du moins, cette critique par Marx de l'hégélianisme semble atteindre la cible en mettant en lumière la prétention illusoire d'une pensée qui « présente et conçoit sa propre action comme une action ontique, « réelle », susceptible de produire l'étant et, pour cette raison, de le supprimer aussi et de l'abolir » (I, 303-304), il faut cependant s'interroger avec M. Henry sur ce que vaut cette critique au point de vue ontologique. En quoi l'intuition sensible que Marx, dans les Manuscrits de 44, oppose à Hegel diffère-t-elle de la compréhension extatique de l'être à laquelle se réfère l'ontologie hégélienne, compréhension selon laquelle être signifie être ouvert à, venir à la lumière, apparaître dans l'extériorité ?

Là-dessus Michel Henry est formel : la portée ontologique de cette critique est nulle. En effet, dans la mesure où pour le Marx de 1844 « *la structure de l'intuition réside dans le processus d'objectivation où s'objecte l'objectivité, elle n'est pas différente de la structure de la pensée telle que la comprend Hegel* » (I, 305). À l'Idée hégélienne, qui est l'être lui-même dans sa venue à soi à travers son processus d'objectivation, l'intuition sensible de Marx continue secrètement de se référer puisqu'elle consiste essentiellement « dans le pouvoir qui se donne un objet hors de soi, dans le processus d'objectivation dans lequel s'objective l'objectivité » (I, 305). Au regard de ce processus, il importe peu finalement que Hegel conçoive la pensée comme créatrice de l'étant ou que Marx définisse l'intuition comme un pou-

voir réceptif à l'égard de l'étant, car cette opposition se situe sur un plan ontique entre des facultés dont l'usage présuppose en dernière analyse la puissance ontologique de l'objectivité, puissance qui est à l'œuvre aussi bien dans l'intuition marxienne que dans la pensée hégélienne.

Mais comment expliquer que le Marx des Manuscrits de 44 soit resté aveugle à cette identité ontologique de la pensée et de l'intuition ? C'est que, répond M. Henry, à cette époque Marx n'a pas encore clairement saisi la structure essentielle de l'ontologie hégélienne, comme en témoigne un passage des Manuscrits où Hegel est accusé de « vouloir *abolir l'objectivité* » (I, 306), alors qu'en réalité « les concepts fondamentaux de la pensée hégélienne portent en eux l'objectivité non pas comme le moment provisoire et incompréhensible d'une histoire inutilement compliquée, mais comme l'essence qui est celle de la réalisation, qui est donc la leur pour autant justement qu'ils prétendent à l'objectivité et y parviennent. C'est ainsi, poursuit M. Henry, que la nature n'est pas, comme le croit Marx, un défaut de l'Idée, mais l'Idée qui ne serait pas nature, et une nature effective et autonome, qui ne serait pas « en même temps présupposition du monde *comme nature indépendante* », ne serait qu'un concept abstrait » (I, 307).

Aussi, lorsque Hegel soutient que la structure de la pensée, la conscience de soi est constitutive de l'être lui-même, il veut dire en vérité que l'essence de l'être n'est rien d'autre que sa réalisation, son objectivation, et que, par conséquent, *l'être est action*, au sens où l'être « s'accomplit toujours et ne cesse de s'accomplir, aussi longtemps du moins que l'être est » (I, 308). Dès lors la critique de Marx ne porte plus : la dialectique hégélienne ne supprime pas l'objectivité mais, bien au contraire, parce qu'elle présuppose l'altérité de la présentation objective comme appartenant à la structure originelle de l'être, l'*Aufhebung* n'abolit que le caractère étranger de l'objet, en aucune façon l'objet lui-même. La conscience de soi hégélienne n'est pas une conscience vide mais une conscience réelle de l'objet : « parce que la conscience signifie en général l'objectivation de l'objectivité, son déploiement, cette objectivité, *le caractère objectif de l'objet ne saurait être pour la conscience l'incongruité et l'aliénation mais tout au contraire la confirmation d'elle-même ou plutôt son être même* », écrit M. Henry (I, 308-309).

La mise au jour du présupposé fondamental de l'ontologie hégélienne donne donc toute sa portée à la déclaration précitée de M. Henry, selon laquelle le recours à Feuerbach représente « un contre-chemin » quant à l'effort de Marx pour trouver une issue à l'idéalisme hégélien. En effet, c'est « cette objectivité interprétée par Hegel comme l'essence de la phénoménalité, comme la « pensée », [qui] constitue identiquement l'essence de la sensibilité feuerbachienne sur laquelle viennent de se fonder les *Manuscrits de 44* » (I, 309). M. Henry en veut pour meilleure preuve le statut que Marx assigne aux composantes de l'appareil sensoriel de l'homme, lesquelles ne désignent « plus seulement les cinq sens traditionnels mais l'ensemble des puissances de la subjectivité » (I, 310), « la totalité des intentionnalités de la conscience » (I, 312). Ainsi, la réalité sensible, à laquelle Marx reprochait à Hegel d'avoir substitué la pensée, en vient à se confondre chez Marx lui-même avec « *l'objectivation des puissances de l'essence humaine* » ; ce qui veut dire que « *la nature sensible n'est pas l'être-autre de ces puissances mais leur forme, la forme où ces forces essentielles parviennent à la manifestation d'elles-mêmes dans l'objectivité et par elle, où elles parviennent à la connaissance de soi* » (I, 312).

Par le matérialisme de Feuerbach, Marx se trouve ramené à ce avec quoi il avait voulu rompre à tout prix : la détermination de la réalité par le voir de la theôria, qui est le dernier mot de l'hégélianisme sur l'être. La réalité telle que la définit Marx en 1844, la réalité dans son identité avec l'activité sensorielle, n'est autre en son fond ontologique que cette « ouverture du champ de visibilité constitué par l'objectivité » ; elle « *est identiquement vision, regard, intuition, contemplation, théorie* » (I, 313). Ce qui avait pu sembler une issue à l'hégélianisme y reconduit inexorablement.

La découverte de la praxis

Néanmoins, les efforts déployés par Marx de 1842 à 1844 pour venir à bout de l'hégélianisme n'auront pas été vains : ils lui auront permis de voir clair en lui-même. À ce titre, l'année 1845 représente un tournant décisif, qu'il faut cependant se garder d'assimiler à une rupture proprement dite puisque la détermination positive de la réalité par la praxis, par l'action conçue comme radi-

calement immanente à la subjectivité corporelle de l'individu vivant, ne vient pas tant, insiste M. Henry, opérer une scission dans la pensée marxienne qu'elle ne marque plutôt l'éclosion soudaine d'intuitions en germe depuis 1842, au moment où Marx entreprend sa critique de Hegel. Dès cette époque, en effet, Marx sait que la réalité n'obéit pas au formalisme de la dialectique hégélienne, qui fait de la conscience la structure même de l'être et le fondement de la réalité. Mais si la réalité doit échapper au regard de la conscience et désigner le radicalement autre de la conscience, le problème demeure pourtant de déterminer positivement l'existence de cet autre sans faire appel à la lumière de la conscience, sans se représenter cette réalité et, par là même, la perdre en tant que réalité. L'esprit n'est pas la réalité, soit ; mais qu'est-ce donc que la réalité ? L'Homme ? Le Genre ? La Société ? L'Histoire ? Autant de totalités transcendantes que Marx, après avoir cru qu'elles pouvaient contenir la réalité, démasquera tour à tour dans leur prétention illusoire ; autant d'hypostases, comme dirait M. Henry, par lesquelles des représentations sont prises pour des réalités, des formes abstraites pour des contenus concrets. Le matérialisme de Feuerbach lui-même, dont Marx attendait en même temps que l'explication de l'erreur originelle de l'idéalisme la définition positive de la réalité capable de fonder dans l'être même cette explication, se révèle, tout bien vérifié, une échappatoire, un « matérialisme contemplatif », comme dit Marx dans la *IXe Thèse*, c'est-à-dire un matérialisme qui ne porte pas vraiment atteinte à la primauté ontologique de la contemplation, de la theôria, de la vision, de la représentation.

Tel est, selon Michel Henry, le motif véritable du rejet que Marx va prononcer à l'encontre du matérialisme feuerbachien en 1845-1846, dans les *Thèses sur Feuerbach* et dans *L'idéologie allemande*. « Le passage du matérialisme de Feuerbach au « matérialisme » de Marx, dit le philosophe français, n'est pas le passage d'une certaine conception de la matière, d'une conception statique à une conception dynamique, « dialectique ». Pas davantage celui d'une philosophie de l'esprit, de l'« universel », encore présente chez Feuerbach, à une conception susceptible de produire la réalité matérielle effective, au matérialisme véritable, *c'est le passage d'une certaine conception de la subjectivité à une autre*, d'une subjectivité intuitive, instauratrice et réceptrice de l'objet, « objective », à une subjectivité

qui ne l'est plus, à une subjectivité radicale d'où toute objectivité est exclue » (I, 325-326).

Ce passage à une subjectivité radicale entraînerait donc le rejet de toute ontologie qui fonde la structure de l'être sur un voir originel. À partir de 1845, être voudra dire, pour Marx, agir, et « l'action n'est possible, n'agit, que pour autant qu'elle n'est pas une intuition, qu'elle n'a ni objet ni monde » (I, 326).

Ici, il faut savoir gré à Michel Henry d'avoir démontré, d'une part, que la philosophie de Hegel, contrairement à ce qu'une interprétation superficielle en retient, ne disqualifie pas l'action mais au contraire « célèbre le primat de la praxis sur la théorie, affirme la nécessité de l'action, conçoit cette action comme constitutive de l'être, l'être de l'action, l'opérer en soi et pour soi, comme l'être lui-même » (I, 331-332) ; d'autre part, que l'action, la praxis, telle que la conçoit Marx à partir des *Thèses sur Feuerbach*, rompt radicalement avec la conception hégélienne de l'être. Portons notre attention sur cette double démonstration.

Qu'est-ce que l'action pour Hegel ? Essentiellement, répond M. Henry, le travail conçu comme « ce qui permet à la conscience de se changer en quelque chose d'objectif » (I, 333). Non pas toutefois au sens où le travail ne serait, aux yeux de Hegel, que le moyen par lequel la conscience s'objective, auquel cas il faudrait admettre que celle-ci existe réellement avant le processus d'objectivation et, partant, que son essence demeure irréductible à l'action qui la fait advenir comme autre, comme nature. Hegel dit au contraire : « La conscience obtient une existence réelle opposée à l'existence idéale précédente dans la mesure où, dans le travail, la conscience se change en ce moyen terme qu'est l'instrument[4]. » L'interprétation que Michel Henry propose de ce passage de *La première philosophie de l'esprit* est éclairante : « C'est, dit-il, parce que l'instrument confère au travail la permanence de l'être réel en le situant dans l'universalité objective que Hegel en viendra à dire paradoxalement de cet instrument qui semble n'être qu'un moyen, qu'il a plus de valeur que la fin. Mais ce paradoxe s'explique, poursuit notre auteur, si on le réfère à l'ontologie hégélienne, à la définition de l'être par l'objectivité où l'action elle-même doit trouver son être, où elle le trouve justement

4. G.W.F. Hegel, *La première philosophie de l'esprit*, cité par M. Henry (I, 333).

comme « instrument ». L'instrument est l'objet de l'action, *il est l'action comme objet* » (I, 333).

Que l'instrument soit l'action comme objet, cela indiquerait clairement que chez Hegel l'action n'est pas immanente à l'individu, qu'elle n'a pas son origine en lui mais qu'elle est une « règle » apprise par lui, une « méthode universelle » à laquelle il doit se conformer. Par l'intermédiaire du travail, l'individu accède à l'universalité objective et, simultanément, à son existence réelle. C'est dire que « l'individu ne travaille pas directement pour la satisfaction de son besoin mais en vue des besoins de tous [...], c'est pourquoi le travail n'est pas en réalité ce qu'il est pour l'individu mais ce qu'il est pour tous et devient dans son être comme dans sa visée un « universel » » (I, 334).

Quant à savoir maintenant à quelle définition de l'être se réfère cette relation étroite qui unit le travail à l'universalité objective, Michel Henry répond sans hésitation : « Le lien originel de l'action et de l'objectivité réside dans l'être même de l'action compris comme identique à l'essence de l'être, compris comme objectivation. L'être, pour Hegel, c'est ce qui est là et se propose à nous comme un objet, comme une objectivité, c'est l'objectivité elle-même comme telle. *L'être comme production de lui-même est la production de cette objectivité. Telle est précisément l'essence de la production. C'est comme instauratrice de l'horizon d'objectivité où réside l'être de tout être possible qu'intervient et se définit originellement l'action dans l'hégélianisme* » (I, 335).

Nous touchons ici à ce qui constitue, aux yeux de M. Henry, la « présupposition ontologique ultime » de l'hégélianisme. Ce n'est que pour autant qu'elle est production, non pas production de tel ou tel objet, mais « autoproduction de l'être dans l'objectivité » (I, 336), que l'action désigne la structure originelle de l'être. Définie comme pure effectivité de la transposition d'un sujet dans un objet, comme « l'opérer en soi et pour soi » (selon les propres termes de Hegel), « l'action se laisse alors reconnaître dans ce qu'elle est, dans son faire le plus ultime, elle est la production de la conscience elle-même [...] la vue de l'objet qu'elle aperçoit dans l'acte même par lequel elle le forme » (I, 337). Finalement, conclut M. Henry, « *ce que fait l'action, c'est voir*. L'opposition de la praxis et de

la théorie s'effondre dans l'hégélianisme où elle devient proprement leur identité » (I, 337).

Faute originelle de l'idéalisme hégélien, et par extension du matérialisme feuerbachien, cette identification ontologique de l'action à la vision serait la cible véritable des attaques répétées de Marx contre l'idéologie allemande dans les textes de 1845-1846. Toutefois, précise notre auteur, en raison de l'insuffisance des « moyens conceptuels » dont il dispose pour penser l'horizon neuf qui se déploie devant lui, Marx ne parvient pas à atteindre le centre de cette cible ; en fait, sa critique se meut à l'intérieur d'un cercle, Marx « écartant l'intuition sensible de Feuerbach à l'aide de l'action de la pensée de l'idéalisme, écartant l'action de la pensée à l'aide de l'intuition sensible » (I, 343). D'où les multiples mésinterprétations auxquelles ne cessent de se prêter les textes décisifs de 1845-1846 où, sur le fond d'une terminologie philosophique encore marquée par l'influence conjuguée de Hegel et de Feuerbach, se profile pourtant, pour qui sait lire, un vocabulaire nouveau – « les individus qui agissent », « qui produisent », « les individus agissants », « les individus vivants et agissants », etc. – qui attesterait le renversement en train de s'accomplir et par lequel la suprématie ontologique traditionnelle du voir se trouve mise en question au nom de la praxis, c'est-à-dire de l'immanence radicale de l'action à la subjectivité corporelle de l'individu vivant.

À l'appui de son interprétation, et comme pour donner tout son poids à sa démonstration, Michel Henry extrait des Manuscrits de 44, œuvre où pourtant, dit-il, la pensée de Marx « est encore noyée dans l'hégélianisme latent de l'anthropologie feuerbachienne » (I, 350), le passage qui suit dans lequel, mieux que nulle part ailleurs, transparaîtrait la conception radicalement immanente et subjective que Marx se fait de l'être de l'action :

> Quand l'homme réel, en chair et en os, campé sur la terre solide et bien ronde... pose ses forces essentielles... *ce n'est pas le fait de poser qui est sujet : c'est la subjectivité des forces essentielles objectives* (*Manuscrits de 1844*, cité et mis en italique par Henry, I, 350, d'après la version publiée par les Éditions sociales, 1972, p. 136).

Les points de suspension de cette citation tronquée en disent long, selon nous, sur la nature du détournement de sens que

M. Henry fait subir au texte marxien pour le rendre conforme à ses propres présupposés. Ce qui se trouve de la sorte gommé, c'est le caractère objectif des forces essentielles subjectives de l'homme, autrement dit la définition naturaliste de l'homme. Restitué dans son intégralité, et en respectant l'italique de Marx, le passage en question dit ceci :

> Quand l'homme réel, en chair et en os, campé sur la terre solide et bien ronde, *l'homme* qui aspire et expire toutes les forces de la nature, pose ses *forces essentielles* objectives réelles par son aliénation comme des objets étrangers, ce n'est pas le *fait de poser* qui est sujet ; c'est la subjectivité des forces essentielles *objectives*, dont l'action doit donc être également *objective* (*Manuscrits de 1844*, version publiée par les Éditions sociales, 1972, p. 136).

A-t-on le droit de rapporter, comme le fait M. Henry, le sens du mot « objectif », le statut des « forces essentielles *objectives* » de l'homme, à l'immanence de la subjectivité individuelle et à elle seule ? Est-il vrai que « l'objectivité » de l'action, « sa réalité, est sa subjectivité radicale, est la pratique qu'effectue celui qui vit enfoncé en elle » (I, 348) ? Ne faudrait-il pas dire plutôt, d'un strict point de vue marxien, que la subjectivité radicale dans laquelle l'homme vit enfoncé est identique à l'objectivité de la nature, et que, par conséquent, la cause dernière de l'aliénation humaine est à chercher dans ce que l'on pourrait appeler la prétention chimérique de l'homme à se vouloir, ne fût-ce que pour une part de lui-même, distinct de la nature ? L'homme *oublie* – et c'est dans cet oubli que s'enracine (mystérieusement) la possibilité de l'idéologie au sens marxien – que ce n'est qu'en vertu de son appartenance à la nature, qu'en tant qu'« être objectif naturel », « posé lui-même par des objets », qu'il peut être aussi un sujet, c'est-à-dire agir objectivement, « poser » des objets. Les lignes qui suivent immédiatement le passage des Manuscrits de 44 que nous venons de citer et dont argue M. Henry pour justifier le bien-fondé de son interprétation du concept marxien de praxis, disent ceci :

> L'être objectif agit d'une manière objective et il n'agirait pas objectivement si l'objectivité n'était pas incluse dans la détermination de son essence. Il ne crée, il ne pose que des objets, *parce qu'il* est posé lui-même par des objets, parce qu'à l'origine il est *Nature*. Donc, dans l'acte de poser, il ne tombe

pas de son « activité pure » dans une *création de l'objet*, mais son produit *objectif* ne fait que confirmer son activité *objective*, son activité d'être objectif naturel (*Manuscrits de 1844*, version publiée par les Éditions sociales, 1972, p. 136).

Voilà pourquoi, dira ensuite Marx, « seul le naturalisme est capable de comprendre l'acte de l'histoire universelle ». Que ce naturalisme confine l'individu à une retraite forcée en lui-même ; que ce naturalisme ne puisse être effectivement vécu par l'homme que dans l'isolement : c'est ce que nous admettrons volontiers. Mais cela ne fait pas pour autant de la pensée marxienne une métaphysique de l'individu au sens où l'entend Michel Henry et qui implique une hétérogénéité ontologique radicale de l'individuel et du social, de l'intérieur et de l'extérieur, de l'être et de la nature. Cette métaphysique de l'individu, tout au plus latente – *en puissance* mais jamais *réalisée* dans le texte marxien –, est étrangère à l'entreprise intellectuelle de Marx, qui était d'abord soucieux de jeter les fondements d'une science naturelle de l'histoire, de la société et de l'homme. Aussi ne peut-on en toute rigueur, et sans abandonner la proie pour l'ombre, rapporter la totalité et l'unité de la pensée de Marx à une métaphysique de l'individu ; pas plus d'ailleurs qu'il n'est légitime de dédoubler Marx, d'opposer le vrai Marx, penseur de la subjectivité absolue, à l'autre, encore prisonnier de l'objectivisme de la métaphysique occidentale. La vérité est que le naturalisme de Marx condamne fatalement l'individu au subjectivisme le plus extrême, à un subjectivisme qui a pour sujet non pas l'homme mais la Nature en lui, la Vie, dont chaque individu peut faire en lui-même, dans sa subjectivité corporelle, l'expérience immédiate, comme il lui est loisible, en travaillant, d'en vérifier la fécondité naturelle objective.

Si Michel Henry n'a pas tort de déceler dans le concept marxien de l'action, dans la praxis, dans la vie, la différence ontologique ultime de Marx par rapport à Hegel, il s'en faut de beaucoup cependant que l'élucidation philosophique rigoureuse de cette différence suffise à dévoiler ce qui la rend possible et se trouve mis en jeu en elle. Pour peu que les descriptions et les analyses de Marx soient fidèles à la réalité historique de son temps – et nous croyons qu'elles le sont – cette différence ontologique doit être interprétée à partir de celle-ci, à la lumière des renversements successifs qu'a connus l'époque moderne et qui devaient culminer dans ce qu'Arendt

a appelé le « triomphe de l'*animal laborans* ». Non qu'il s'agisse de réduire le génie philosophique de Marx à son conditionnement historique ; mais sans doute faut-il reconnaître que, comme toute philosophie, celle de Marx puise son inspiration première dans la culture même, et qu'elle « procède, pour employer les mots de Paul Ricœur, par élucidation seconde d'une nébuleuse de sens qui comporte d'abord un caractère pré-philosophique. C'est dire, de poursuivre Ricœur, qu'il faut dissocier entièrement l'idée de méthode en philosophie de celle de point de départ. *La philosophie ne commence absolument rien* : portée par la non-philosophie, elle vit de la substance de ce qui a été compris sans être réfléchi[5]. »

5. Paul Ricœur, *Finitude et culpabilité*, p. 24.

CHAPITRE IX

DE LA RÉALITÉ HISTORIQUE DU RENVERSEMENT

De la vérité à la pertinence : pourquoi faut-il faire ?

L'importance des *Thèses sur Feuerbach* et de *L'idéologie allemande* ne se mesure pas seulement ni même en premier lieu au radicalisme philosophique des thèses qui y sont avancées ; elle tient d'abord et avant tout à la conformité de ces thèses avec les prémisses de la conscience historique moderne. Là, comme miroir réfléchissant les tendances profondes d'une époque qui, d'un certain point de vue, est toujours la nôtre, réside l'intérêt de la pensée marxienne pour nous. De sorte que vouloir faire, comme M. Henry, de l'époché de la réalité historique moderne la condition même d'une réactualisation de « *ce que Marx a voulu dire* », équivaut ni plus ni moins à sacrifier à la *vérité* de la pensée marxienne sa *pertinence*. Par pertinence, nous entendons, pour reprendre les mots de Lévinas, cette « façon de penser [qui] ne consiste pas à méconnaître l'être ni à le traiter avec une prétention ridicule d'une façon dédaigneuse[1] », mais à en ressaisir le « juste sens » eu égard au problème capital, politique, éthique, voire psychique, que posent aujourd'hui à l'homme son aliénation par rapport au monde et sa perte de confiance dans le pouvoir d'illumination des Idées – aliénation et perte que Marx non seulement ne remit jamais en question mais à partir desquelles il conçut le projet d'une émancipation humaine totale !

---

1. Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 19.

C'est en cela précisément que l'on doit considérer Marx comme l'un des penseurs les plus représentatifs de la modernité : parce qu'il a cherché avec une puissance intellectuelle peut-être sans égale, en tout cas avec une logique implacable, à refaire l'humanité de l'homme à partir de son aliénation par rapport au monde et sur la base de la seule certitude capable de résister à l'élimination de la contemplation qui résulta des grandes découvertes de l'époque moderne : la certitude que, comme le dit Arendt, « si l'on ne peut connaître la vérité comme une chose donnée et révélée, l'homme du moins peut connaître ce qu'il fait lui-même » (*CHM*, 318).

Sur cette certitude repose, selon nous, cette double possibilité théorique, qui va se réaliser en 1845-1846 (dans les *Thèses sur Feuerbach* et dans *L'idéologie allemande*), d'une dévaluation ontologique radicale de l'intuition et d'une identification de l'être à la praxis. C'est bien cette certitude qui sous-tend la thèse fondamentale de Marx selon laquelle, pour prendre la formule de Michel Henry, « la pratique et elle seule, parce qu'elle constitue la dimension originelle de l'être, peut révéler en elle et dans l'effectivité de son faire ce qu'il en est de l'être » (I, 365). Car, comme le dit encore et avec insistance M. Henry, pour Marx « agir ce n'est pas intuitionner, ce n'est pas voir, ce n'est pas regarder. Pour autant que l'intuition se produit, pour autant que nous vivons en elle, pour autant que nous « intuitionnons », nous n'agissons pas. L'intuition a un objet, elle est la théorie de cet objet, elle le contemple » (I, 322). Échappant à toute intuition, tout en la rendant possible, il y a l'action véritable, la praxis radicalement immanente. « Enfermée en elle-même, tout entière subjective, coïncidant avec son faire et s'épuisant en lui, elle [la praxis] n'est justement que ce qu'elle fait », dit M. Henry (I, 357-358).

Mais posons la question : d'où vient qu'il faille attribuer à l'objectivation de l'action, à son déploiement dans « le milieu de l'objectivité », un coefficient ontologique nul ? Pourquoi refuser l'être, ou la réalité, à l'extériorisation de l'agir, à son effectuation transcendante ? Qu'est-ce qui autorise M. Henry à exclure de l'action réelle tout ce qui, dans un acte quelconque, ne relève pas du vécu subjectif, tout ce qui n'est pas radicalement immanent au pathos de l'effort au sein de la subjectivité individuelle ?

À cette question, la seule réponse que nous fournisse en définitive M. Henry est la suivante : si la structure essentielle de l'action et, en dernière analyse, celle de l'être lui-même se situent à l'intérieur de la vie subjective individuelle, si la réalité n'est définie que par « la structure interne de l'action en tant qu'elle n'est plus constituée par le processus de l'objectivation de soi de l'être mais l'exclut insurmontablement » (I, 369), c'est tout simplement parce que « *la réalité n'est pas la réalité objective* »[2]. Mais pourquoi donc ne l'est-elle pas ? Elle ne l'est pas pour la simple raison que l'être est essentiellement subjectif !

Mettre en évidence le caractère circulaire du raisonnement de M. Henry ne revient pas à le disqualifier purement et simplement. Le cercle indique que nous sommes ici en présence d'une option métaphysique fondamentale, d'une évidence qui participe de la *foi philosophique* au sens de Jaspers. La répétition henryenne n'en devient pas pour autant arbitraire, puisqu'en insistant sur le fait que pour Marx « *la réalité n'est pas la réalité objective* », M. Henry s'est trouvé ainsi à dévoiler, à son insu, la conséquence philosophique la plus grave de l'inversion de la hiérarchie traditionnelle de la contemplation et de l'action à l'époque moderne. Cette conséquence, virtuellement impliquée dans les grandes découvertes modernes (ce que nous verrons au prochain chapitre), une phrase d'Arendt la résume bien : « Ce n'est pas, dit-elle, que la vérité et la connaissance perdissent leur importance, c'est que l'on ne pouvait les atteindre que par l'« action » et non plus par la contemplation » (*CHM*, 326).

Que, chez Marx, l'accès à la vérité ne relève plus de la contemplation mais exclusivement de l'action, c'est bien ce que fait ressortir Michel Henry lorsqu'il attire l'attention sur « la proposition normative » (I, 366) au fondement de l'épistémologie marxienne et qui « exprime [...] la limitation décisive de la théorie » (I, 365). Si pour M. Henry il existe bel et bien une « éthique » marxienne, il ne s'agit certes pas d'une éthique socialiste au sens où l'entendait naguère

---

2. Le passage en question dit : « Non que Marx conteste dans les *Thèses sur Feuerbach*, ou après elles, le caractère passif de la sensibilité, l'extériorité radicale de l'être sensible. *Mais cette extériorité et par suite l'être sensible ne peuvent plus définir l'être lui-même dans sa nature originelle, ne peuvent plus définir la réalité. La réalité n'est pas la réalité objective* » (I, 316).

Maximilien Rubel[3] mais, en un sens beaucoup plus radical, d'*une éthique immanente au faire lui-même*. Une éthique socialiste serait encore un moralisme, c'est-à-dire une interprétation du monde, tandis que, insiste M. Henry, « l'impératif éthique » contenu dans la *XIe Thèse sur Feuerbach*, « vain aussi longtemps qu'il laisse la réalité inchangée et subsiste lui-même à l'état de vœu impuissant, [...] indique du moins, comme simple proposition, au sein même de la théorie, que le lieu de la réalité n'est pas en elle. En tant que la proposition normative se propose en effet comme une prescription, en tant qu'elle s'adresse à un faire, elle signifie que ce lieu de la réalité qui transcende toute théorie est précisément celui de la praxis. « Il faut » veut dire « il faut *faire* » » (I, 365-366).

Mais la question demeure pourtant : *pourquoi faut-il faire* ? Car, à y regarder de près, rien ne prouve que la proposition normative affirmant que la théorie ne fait rien, que le lieu de la réalité n'est pas en elle, ne soit pas une proposition théorique comme une autre, ni plus vraie ni plus conforme à la réalité de l'être que celle qui proclame la prééminence du voir sur le faire. La vérité de la proposition normative contenue dans la *XIe Thèse* a pour condition paradoxale que cette proposition ne soit pas une proposition théorique, qu'elle n'ait pas le statut d'un savoir, ou plutôt que tout en étant un savoir, une theôria, elle dispose du pouvoir tout à fait singulier, quasiment magique, de se surmonter elle-même comme savoir, d'effacer son ombre pour ainsi dire. Logiquement, théoriquement insoluble, ce paradoxe ne trouve de solution – on le voit bien – que dans la pratique, c'est-à-dire moyennant un saut dans la praxis dont la justification et la légitimité ne peuvent plus désormais résider ailleurs (puisque toute forme de savoir a été révoquée) que dans une profession de foi à proprement parler *aveugle* dans la toute-puissance du faire.

Cette profession de foi, typique de l'époque moderne, nous apparaît aussi bien comme la cause que comme la conséquence de la ruine du concept de vérité à la base de notre tradition et de l'élévation corrélative de la vita activa au rang jadis occupé par la vita contemplativa. Quoique l'on puisse faire remonter l'origine de

---

3. Cf. en particulier Maximilien Rubel, *Karl Marx. Essai de biographie intellectuelle*.

ce renversement à la fin du XVIe et au début du XVIIe siècle, ce n'est vraiment qu'à partir du XIXe siècle, avec le développement de l'industrie et l'essor de la technique, que va se produire, selon les mots mêmes de Fernand Dumont, « un vaste mouvement qui, de l'identification de l'homme avec ses œuvres, allait porter l'attention à l'encontre de l'homme, sur ses œuvres et leur logique interne[4] ». Plus précisément, ce qui surgit alors, comme nous l'avons vu avec Arendt[5], c'est, en corrélation étroite avec l'élimination de la contemplation du champ de l'expérience humaine, cette nouvelle préoccupation exclusive pour le processus qui va bouleverser la mentalité de l'homo faber et précipiter sa défaite en brisant son cadre de référence traditionnel. Libéré de ce cadre limitatif, du modèle permanent, le faire devient son propre fondement et sa propre justification, le principe de toute valeur, le *modus vivendi* de l'animal laborans.

On n'insistera jamais assez, à notre avis, sur la fascination que cette libération du faire, à travers le développement de la production, de la technologie et du machinisme industriel, a exercée sur la pensée de Marx. Tout se passe en effet comme si de l'observation d'un *fait* – celui, massif, du faire à l'œuvre dans la société de son temps – Marx inférait sans scrupule le *devoir* de faire, érigeant ainsi en morale ce qui est de l'ordre du phénomène[6]. Albert Camus, parmi d'autres, avait bien aperçu le danger d'une telle inférence : « Marx, disait-il, détruit toute transcendance, puis accomplit de lui-même le passage du fait au devoir. Mais ce devoir, insiste Camus, n'a de principe que dans le fait. La revendication de justice aboutit à l'injustice si elle n'est pas fondée d'abord sur une justification éthique de la justice. Faute de quoi, le crime aussi, un jour, devient devoir. Quand le mal et le bien sont réintégrés dans le temps, confondus avec les événements, rien n'est plus bon ou mauvais, mais seulement pré-

---

4. Fernand Dumont, *L'anthropologie en l'absence de l'homme*, p. 158.

5. Cf. la deuxième partie de notre ouvrage, chapitre V.

6. Sous ce rapport, on notera que le matérialisme de Marx, pour différent qu'il se veuille de celui du XVIIIe siècle, en prolonge néanmoins l'intention « éthique », si l'on peut dire. Car, comme le souligne fort justement Ernst Cassirer à propos du système matérialiste de La Mettrie et de Holbach, son « vrai noyau de pensée n'est pas à chercher du côté de la *philosophie de la nature* mais du côté de l'*éthique*. Le matérialisme, sous la forme où il est apparu au XVIIIe siècle, où il a été établi et défendu

maturé ou périmé [...] Il est possible que Marx ne l'ait pas voulu, mais c'est là sa responsabilité qu'il faut examiner, il justifie, au nom de la révolution la lutte désormais sanglante contre toutes les formes de la révolte[7]. »

En effet : Marx n'a certainement pas voulu le totalitarisme. Sauf qu'en renchérissant sur le renversement moderne dans la vita activa et en exaltant, sans la moindre réserve critique, les vertus libératrices du faire, il a rendu sa pensée disponible pour la légitimation des actions les moins légitimes, en même temps qu'il a lui-même contribué à hypothéquer la réflexion critique sur la signification et les enjeux de ce renversement, dont il s'agira maintenant de retracer brièvement la genèse.

L'aliénation par rapport au monde

Examiner la pensée marxienne non plus du point de vue de sa vérité ontologique mais en fonction de sa pertinence éthico-politique, cela suppose que l'on sorte du cercle métaphysique où se meut la répétition henryenne. Non pas, encore une fois, que celle-ci ne puisse nous être d'aucune aide relativement à cette tâche. Car le regard aigu que M. Henry jette sur la philosophie première de Marx, pour autant qu'il est lui-même marqué au sceau du déni du politique, sait en reconnaître et en célébrer la présence au cœur de la pensée

---

n'est pas un simple dogme scientifique ou métaphysique : c'est un *impératif*. Il ne veut pas seulement fixer et corroborer une thèse sur la nature des choses mais plutôt commander et interdire. » Cassirer ne manque pas, un peu plus loin, de soulever la difficulté d'un tel normativisme : « En se présentant de cette manière, en militant et en accusateur, en imposant une norme à la pensée et à la foi des hommes au lieu de se contenter de prises de positions théoriques, le *Système de la Nature*, cependant, tombe lui-même devant un difficile dilemme. La doctrine de la nécessité absolue du cours de la nature se prend dans le filet de ses propres démonstrations. De quel droit, en effet, peut-on encore parler de « norme » dans le cadre de cette doctrine ? sur quoi pourrait-elle se fonder pour les imposer et les évaluer ? Le devoir ne va-t-il pas se révéler pure chimère et se changer en simple nécessité ? Que nous restera-t-il d'autre alors que de nous abandonner à cette nécessité ? Comment pourrions-nous la régir, lui prescrire son parcours ? » (*La philosophie des lumières*, p. 117-120). Il est difficile d'imaginer comment la doctrine marxienne (et marxiste) du matérialisme historique pourrait se sortir de ce même dilemme.

7. Albert Camus, *L'homme révolté*, p. 251.

marxienne. Positivement, ce qui est ainsi reconnu et célébré, c'est la Vie, dont la revendication d'immanence radicale présuppose cette forclusion du cosmos que l'on trouve au commencement de l'époque moderne. Au seuil du très beau livre qu'il a consacré au passage « du monde clos à l'univers infini », Alexandre Koyré, après avoir évoqué un certain nombre de facteurs susceptibles de rendre compte de la « crise de la conscience européenne » au XVIIe siècle, attire l'attention sur « un processus plus profond et plus grave, en vertu duquel l'homme, ainsi qu'on le dit parfois, a perdu sa place dans le monde ou plus exactement peut-être, *a perdu le monde même* qui formait le cadre de son existence et l'objet de son savoir, et a dû transformer et remplacer non seulement ses conceptions fondamentales mais jusqu'aux structures mêmes de sa pensée[8] ».

Ce n'est que par référence à cette perte du monde, à cette aliénation de l'homme moderne par rapport au monde, que l'on pourra cerner l'enjeu véritable de la pensée marxienne, et non pas par abstraction philosophique du monde, en opérant l'époché de la réalité historique, comme si la seule force intellectuelle de Marx eût suffi à l'arracher au prétendu objectivisme de l'époque moderne (car pour M. Henry l'époque moderne marque le triomphe de l'objectivisme...) et à tourner son attention vers un concept de l'action radicalement subjectif et acosmique. Pour nous, le subjectivisme de Marx s'inscrit au contraire dans la perspective de cette promotion moderne de la subjectivité dont le principe relève d'abord de l'événement historique. Car, pour inacceptable que cela soit dans l'optique d'une raison qui se veut parfaitement souveraine et maîtresse de l'histoire, ce sont bien des *événements*, non des *idées*, qui furent responsables de la nouvelle donne moderne ; ce sont des événements qui forcèrent l'homme à « transformer et remplacer [...] jusqu'aux structures mêmes de sa pensée », comme dit Koyré. Insister sur ces événements n'enlève rien au génie de Karl Marx, ni ne nous oblige à reconnaître l'absurdité du déroulement historique. Entre le strict déterminisme historique et le non-sens de l'histoire, il y a place pour autre chose, pour l'imprévisibilité de l'action humaine. « Le fait que l'homme est capable d'action, dit Arendt, signifie que de sa

---

8. Alexandre Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, p. 10-11 ; l'italique est de nous.

part on peut s'attendre à l'inattendu, qu'il est en mesure d'accomplir ce qui est infiniment improbable » (*CHM*, 200).

Ainsi, s'il est possible d'identifier un certain nombre de héros modernes qui par leurs découvertes ou inventions précipitèrent le monde clos dans ces espaces infinis qui faisaient frémir Pascal d'angoisse, il ne serait pas moins ridicule de blâmer aucun d'entre eux pour les conséquences parfois désastreuses de ce qu'ils découvrirent ou inventèrent, en toute innocence si l'on peut dire, que de prétendre que Marx a voulu le totalitarisme soviétique et en a été directement responsable. En effet : « rien ne pouvait être plus étranger au dessein des explorateurs, des capitaines au long cours des débuts des temps modernes que ce processus d'horizons qui se ferment ; ils partaient pour agrandir la Terre, non pour la rétrécir et en faire une boule, et en obéissant à l'appel des rives lointaines ils n'avaient pas l'intention d'abolir la distance » (*CHM*, 281-282).

C'est pourtant bien là ce qu'ils firent : paradoxalement, le rétrécissement de la planète commença de s'opérer au moment où l'on en découvrit l'immensité et que les marins-explorateurs se mirent à dresser des cartes des territoires nouveaux, réduisant ainsi « les distances physiques terrestres à l'échelle du corps humain, de ses sens et de son entendement » (*CHM*, 282). En dressant des cartes, en faisant des relevés et des arpentages, ces hommes ne se doutaient pas non plus que, loin de nous rapprocher de la Terre, ils nous en éloignaient inexorablement, puisqu'ils faisaient appel dans leurs activités topographiques à « une faculté dont le propre est de ne pouvoir fonctionner que si l'homme se dégage de tout attachement, de tout intérêt pour ce qui est proche de lui, et qu'il se retire, qu'il s'éloigne de son voisinage » (*CHM*, 282).

Pour reprendre les paroles sibyllines de Kafka qu'Arendt cite en épigraphe à l'un des chapitres de la *Condition de l'homme moderne* : « Il a trouvé le point d'Archimède, mais il s'en est servi contre soi ; apparemment, il n'a eu le droit de le trouver qu'à cette condition » (*CHM*, 279).

Depuis la découverte du point d'appui d'Archimède par Galilée, l'homme n'a cessé d'élargir cette distance par rapport à soi qui fut la condition du développement prodigieux des sciences humaines au XXe siècle comme de l'essor, plus extraordinaire encore, des sciences de la nature depuis le XVIIe siècle. Ce qui fait

dire à Arendt, dans un texte remarquable sur « la conquête de l'espace et la dimension de l'homme », que « l'effort pour conquérir l'espace signifie que l'homme espère qu'il pourra aller jusqu'au point d'Archimède qu'il a anticipé par sa seule force d'abstraction et d'imagination. Pourtant en faisant ce voyage il perdra nécessairement l'avantage qui est le sien. Tout ce qu'il peut trouver, c'est le point d'Archimède relatif à la terre, mais une fois atteint et acquis ce pouvoir absolu sur son habitat terrestre, il aura besoin d'un nouveau point d'Archimède et ainsi de suite *ad infinitum*. Autrement dit, l'homme ne peut que se perdre dans l'immensité de l'univers, le seul véritable point d'Archimède étant, par-delà l'univers, le vide absolu » (*CC*, 353).

Mais il est un autre événement qui a joué un rôle considérable dans le processus d'aliénation de l'homme par rapport au monde à l'époque moderne : la Réforme. À première vue pourtant, par sa préoccupation pour l'ici-bas et son ascétisme-dans-le-monde, l'éthique protestante évoque plutôt la réconciliation de l'homme avec ce « monde de douleurs » que, jusque-là, l'Église avait exhorté ses fidèles à transcender. Or, on le sait, c'est à la conclusion inverse qu'en arrive Max Weber dans son célèbre ouvrage *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*[9]. « La grandeur de la découverte de Max Weber à propos des origines du capitalisme, souligne Arendt, est précisément d'avoir démontré qu'une énorme activité strictement mondaine est possible sans que le monde procure la moindre préoccupation ni le moindre plaisir, cette activité ayant au contraire pour motivation profonde le soin, le souci du moi » (*CHM*, 286).

Si nous devions résumer en une formule lapidaire le nouveau type de rapport que la Réforme instaure entre l'homme et son monde, nous opterions volontiers pour celle-ci : une *aliénation par rapport au monde dans le monde*. Car l'éthique protestante n'a pas favorisé une plus grande intimité de l'homme avec son milieu ; elle comporte au contraire un élément essentiel d'extramondanéité, d'hétérogénéité par rapport au monde qui, dans la doctrine calviniste

9. « S'il fallait trouver une parenté entre certaines expressions du vieil esprit protestant et de la civilisation capitaliste moderne, écrit Weber, force serait, bon gré, mal gré, de la chercher dans leurs traits purement religieux et *non* dans cette prétendue « joie de vivre », plus ou moins matérialiste ou hostile à l'ascétisme » (p. 43).

notamment, s'exprime à travers une volonté divine dont nulle médiation institutionnalisée ne peut prétendre rendre compte (rejet de l'Église catholique) et « où l'on peut voir, comme dit Louis Dumont, l'affirmation indirecte de l'homme lui-même comme volonté, et, au-delà, l'affirmation la plus forte de l'individu, au besoin en tant qu'opposé, ou supérieur, à la raison[10] ».

Un autre aspect, plus concret, de la Réforme eut une portée considérable sur la relation de l'homme avec le monde : c'est l'expropriation de la paysannerie qui suivit celle de l'Église et qui hâta l'écroulement du régime féodal. « L'expropriation, consistant à priver certains groupes de leur place dans le monde et à les exposer sans défense aux exigences de la vie, a créé à la fois l'accumulation originelle de la richesse et la possibilité de transformer cette richesse en capital au moyen du travail », dit Arendt (*CHM*, 286).

Dans *Le Capital*, Marx a souligné ce lien d'implication historique entre l'expropriation de l'Église et celle de la paysannerie :

> La Réforme, et la spoliation des biens d'église qui en fut la suite, vint donner une nouvelle et terrible impulsion à l'expropriation violente du peuple au XVIe siècle (Pl. I, 1176).

Marx, au demeurant, ne fut pas complètement insensible à l'aliénation par rapport au monde résultant de cette expropriation. En maints passages de son œuvre il revient sur la misère engendrée par l'expropriation et sur ce qu'il appelle « la création du prolétariat sans feu ni lieu[11] », de même qu'il dénonce le phénomène de dénaturation des choses réduites à leur valeur d'échange et la réification des rapports sociaux qui en découle. Force est d'admettre, cependant, que sa vision naturaliste et évolutionniste l'a empêché de dévelop-

---

10. Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme*, p. 62.

11. Marx emploie cette expression à quelques reprises dans le chapitre du *Capital* intitulé « L'accumulation primitive ». En outre, dans *Salaire, prix et plus-value* (1865), à la question de savoir comment il se fait que le marché soit occupé par un groupe d'acheteurs qui possèdent tout et un groupe de vendeurs qui n'ont rien que leur force de travail, Marx répond : « Examiner cette question, ce serait examiner ce que les économistes appellent l'*accumulation antérieure ou originelle*, mais qu'il vaudrait mieux appeler l'*expropriation originelle*. Nous découvririons que cette prétendue *accumulation originelle* ne désigne rien d'autre qu'une série de processus historiques aboutissant à une *décomposition de l'union originelle* qui existait entre l'homme au travail et les instruments de travail » (Pl. I, 510).

per clairement sa perception de la distinction entre les individus vivants et les hommes en tant qu'êtres qui agissent et parlent à l'intérieur d'un réseau de relations non médiatisées par les objets du besoin vital et de l'activité productive. Il n'est pas exagéré de dire que ce réseau, le domaine des affaires humaines proprement dit, ne constitue pas aux yeux de Marx une réalité *sui generis*, la seule réalité entre les hommes relevant de leur constitution naturelle, de ce mouvement cyclique de la production et de la consommation que la vie impose à tout être vivant et qui lie les uns aux autres les membres de l'espèce. Le monde où les hommes font leur apparition, l'espace commun de la parole et de l'action où ils se manifestent non plus en tant que membres de l'espèce mais en tant que personnes, en tant qu'êtres uniques et irremplaçables, ce monde publico-politique n'accède jamais chez Marx au statut de réalité.

Mais, objectera-t-on, ce que nous dénonçons chez Marx, cette substitution du *social* au *politique*, qu'est-ce après tout sinon une description exacte du monde social, c'est-à-dire d'un monde effectivement dépolitisé où les hommes n'ont plus rien en commun sinon leurs activités vitales, un monde où, comme le dit si bien Arendt, « le public [est] devenu une fonction du privé et le privé [...] la seule et unique préoccupation commune » (*CHM*, 80-81) ? Sans doute, et aussi ne mettons-nous pas en question la vérité ou la validité objective de l'analyse marxienne de la société moderne, mais bien la pertinence d'une telle analyse. Pour nous, qui vivons en cette fin du XXe siècle et qui tentons tant bien que mal de préserver le peu qui nous reste d'un espace public tout en aspirant à une nouvelle « convivialité », quelle peut être la pertinence de la théorisation marxienne si la dénonciation de la réification des rapports sociaux et de l'aliénation de l'homme qui en résulte s'accomplit au nom des principes mêmes qui ont rendu possibles cette réification et cette aliénation ; si, loin de remettre en cause les fondements du monde moderne, Marx prend appui sur eux pour déduire la nécessité historique du communisme ? Car c'est bien là que le bât blesse : même s'il arrive à Marx de dénoncer certains effets négatifs et provisoires de l'aliénation de l'homme par rapport au monde, celle-ci n'en constitue pas moins la condition fondamentale de l'émancipation humaine, de la réconciliation de l'homme avec lui-même en tant qu'individu vivant. Tant que les hommes ne se sont pas approprié le monde, grâce au plein développement de l'activité la plus naturelle en eux,

soit le travail ; tant qu'ils ne se sont pas réconciliés avec la nature comme avec ce qu'ils *sont* ; autrement dit, tant qu'il y a un monde objectif entre les hommes, que subsiste entre eux un espace d'apparence, ceux-ci ne sont pas libres mais aliénés, séparés d'eux-mêmes, de leur vie, de leur essence immanente. La jonction qui, comme on l'a vu, s'opère dans la pensée marxienne entre, d'une part, la révolte philosophique traditionnelle, platonicienne, contre la condition donnée à l'homme sur terre et, d'autre part, la méfiance moderne à l'égard de toute forme de transcendance, assimilée d'emblée à l'aliénation, explique comment Marx a pu (si naïvement) faire fond sur l'aliénation *sociale* de l'homme par rapport au monde et sur le subjectivisme extrême qui en découle.

Aussi M. Henry fait-il fausse route lorsqu'il oppose le subjectivisme radical de Marx au prétendu objectivisme de l'époque moderne et de sa philosophie. « L'Histoire, au contraire, montre que les modernes n'ont pas été rejetés dans le monde : ils ont été rejetés en eux-mêmes. Une tendance persistante de la philosophie moderne depuis Descartes, sa contribution la plus originale peut-être à la philosophie, est le souci exclusif du moi, par opposition à l'âme, à la personne, à l'homme en général, la tentative de réduction totale des expériences, vécues par rapport au monde ou par rapport aux humains, à des expériences qui se passent entre l'homme et son moi » (*CHM*, 285-286).

Dans le prochain chapitre nous retracerons à grands traits les péripéties scientifiques et philosophiques de cette réduction-intériorisation du monde, sans manquer d'en souligner les dangers pour l'avenir de la liberté.

CHAPITRE X

DU MAUVAIS GÉNIE À BIG BROTHER

La perte du monde et sa rationalisation cartésienne

Philosophiquement parlant, l'aliénation de l'homme par rapport au monde à l'époque moderne a trouvé sa première et sa plus parfaite expression chez Descartes, notamment dans l'hypothèse fameuse où celui-ci supposa « non point un vrai Dieu, mais un certain mauvais génie, non moins rusé et trompeur que puissant, qui a employé toute son industrie à me tromper[1] ». Dans la manière dont s'y prit Descartes non pas pour nier l'existence de ce mauvais génie et ainsi surmonter le doute au sujet de la réalité du monde, mais bien plutôt pour *fonder la vérité en dépit du mauvais génie et à partir du doute lui-même*, se donne à lire le destin du savoir moderne en tant que domaine où s'accomplissent la rationalisation de la perte du monde et la victoire corrélative de l'introspection.

Que le cartésianisme corresponde à une rationalisation, à une justification philosophique de l'aliénation de l'homme moderne par rapport au monde, voilà qui est implicite dans le passage de la *Seconde Méditation* où, après que le monde comme objet de la représentation a été réduit par hypothèse à une apparence trompeuse, Descartes déclare : « Qu'il soit ainsi ; toutefois, à tout le moins, il est très certain qu'il me semble que je vois (*videre videor*), que j'ouïs, et

1. René Descartes, *Première Méditation*, dans *Œuvres de Descartes*, tome IX, p. 17. Nos citations de Descartes renvoient à l'édition des *Œuvres de Descartes* par Adam et Tannery, publiée par Vrin-CNRS.

que je m'échauffe ; et c'est proprement ce qui en moi s'appelle sentir, et cela, pris ainsi précisément, n'est rien d'autre que penser[2]. »

Ce passage témoigne à la fois du rejet de la contemplation comme voie d'accès à l'être et de l'assimilation de la pensée au processus purement cognitif de la conscience étudiant son propre contenu. Penser ici ne désigne plus une vision, une contemplation, comme le dit du reste explicitement Descartes un peu plus loin dans la *Seconde Méditation* à l'occasion de la fameuse analyse du morceau de cire : « Or quelle est cette cire, qui ne peut être conçue que par l'entendement ou l'esprit ? Certes c'est la même chose que je vois, que je touche, que j'imagine, et la même que je connaissais dès le commencement. Mais ce qui est à remarquer, sa perception, ou bien *l'action par laquelle on l'aperçoit, n'est point une vision*, ni un attouchement, ni une imagination, et ne l'a jamais été, quoiqu'il le semblât ainsi auparavant, mais seulement *une inspection de l'esprit*[3]. »

Ces quelques lignes renferment la signification essentielle de la révolution cartésienne en philosophie. Avec Descartes, en effet, « le philosophe, pour citer encore une fois Arendt, ne se détourne plus du monde périssable des illusions pour pénétrer dans le monde des vérités éternelles, il se détourne de l'un comme de l'autre, et se retire en soi-même. Et là encore ce qu'il découvre dans son moi, ce n'est pas une image dont il pourrait contempler la permanence, c'est au contraire le mouvement incessant des perceptions des sens et l'activité intellectuelle qui bouge non moins constamment » (*CHM*, 330).

La quête philosophique de la vérité ne se fait pas, à l'époque moderne, moins impérieuse qu'auparavant ; ce qui change cependant, c'est l'emplacement de la vérité et, par le fait même, le chemin pour y accéder, la *Méthode*, dont Descartes dressera le nouveau *Discours*. Désormais, laisse entendre le premier philosophe moderne, la vérité ne peut plus advenir comme une révélation, ne peut plus être atteinte par la contemplation, mais doit procéder d'une « opération de l'esprit », la connaissance vraie d'un objet, que cet objet soit extérieur ou intérieur à la conscience, « n'[étant] point une vision » mais résidant dans « l'action par laquelle on l'aperçoit ». Autrement

2. *Ibid.*, tome IX, p. 23.

3. *Ibid.*, tome IX, p. 24-25 ; l'italique est de nous.

dit, cette connaissance vraie dépend d'une faculté purement interne, elle repose sur une aperception « transcendantale » (au sens que Kant donnera plus tard à ce terme, au sens de ce qui est immanent au processus du connaître et que l'on ne rencontre pas en dehors de lui), laquelle n'est point une représentation mais la condition de possibilité de toute représentation.

Cette mutation décisive qu'opère Descartes, Arendt la définit comme le « transfert du point d'appui d'Archimède dans l'homme lui-même », transfert dont elle montre, en citant le passage suivant de la *Recherche de la vérité*, qu'il fut « une opération consciente » de la part de Descartes. « Car, dit ce dernier, à partir de ce doute universel, comme à partir d'un point fixe et immobile, je me suis proposé de faire dériver la connaissance de Dieu, de nous-mêmes et de toutes les choses qui existent dans le monde[4]. »

Ici, il faudrait presque reproduire dans leur intégralité les pages remarquables où Arendt s'attache à dégager les implications fondamentales pour la pensée moderne du doute cartésien. Nous nous bornerons à en extraire les passages les plus pertinents quant à notre recherche, en fonction d'une détermination toujours plus précise de la forme sous laquelle s'accomplit le déni philosophique du politique en modernité et tout spécialement chez Marx. Dans cette perspective, nous insisterons sur ce qui, en dépit de tout ce qui peut par ailleurs les opposer, rattache la pensée de Marx à celle de Descartes. Cette connexion s'explique à partir du point de départ cartésien, c'est-à-dire de l'introduction par Descartes de la méthode introspective en philosophie qui circonscrit l'espace de jeu de la philosophie moderne à cet étroit tunnel du cogito où, inlassablement, creuseront les penseurs modernes afin d'atteindre la certitude inébranlable à opposer à la présence silencieuse, obsédante et destructrice du Dieu trompeur[5].

---

4. René Descartes, cité par Hannah Arendt, *CHM*, 320, note 1.

5. « La philosophie de Descartes, souligne Arendt, est hantée par deux cauchemars qui en un sens sont devenus les cauchemars de toute l'époque moderne [...] Ces cauchemars sont très simples, très connus. Dans l'un la réalité, celle du monde comme celle de la vie humaine, est mise en doute ; si l'on ne peut se fier ni aux sens, ni au sens commun, ni à la raison, il est fort possible que tout ce que nous prenons pour le réel ne soit qu'un rêve. L'autre concerne la condition humaine en général telle que la

Demandons-nous d'abord quel est l'objet du doute cartésien. Les préjugés d'une époque ? La tradition scolastique ? Les illusions et les tromperies auxquelles nous expose la précipitation dans le jugement ? « Le doute cartésien, nous prévient Arendt, est d'une portée trop vaste, son objet est trop fondamental, pour qu'on en puisse cerner le contenu de façon aussi concrète [...] Le doute cartésien ne doutait pas simplement que l'entendement humain fût ouvert à toutes les vérités ou que la vision humaine fût capable de tout voir ; *il doutait que l'intelligibilité pût constituer une preuve du vrai, la visibilité n'étant nullement une preuve du réel.* Ce doute met en doute l'existence du vrai et découvre ainsi que le concept traditionnel du vrai, qu'il soit fondé sur la perception, sur la raison ou sur la croyance en une révélation divine, s'était appuyé sur le double postulat que ce qui existe vraiment doit apparaître de soi-même et que les facultés humaines sont aptes à le recevoir » (*CHM*, 308 et 310 ; l'italique est de nous).

Or, n'est-ce pas précisément ce double postulat que la critique marxienne de l'hégélianisme, selon l'interprétation qu'en propose Michel Henry, met radicalement en question ? N'est-ce pas sur ce doute radical que se fonde, en dernière analyse, l'opposition de Marx à l'ontologie hégélienne et, partant, à toute la philosophie occidentale qui trouverait en Hegel son représentant ? « *C'est l'intuition elle-même comme pouvoir de recevoir comme objet l'étant qu'elle ne crée pas, qui est mise en question* [par Marx] *et à vrai dire récusée dans sa prétention de constituer la structure originelle de l'être* [...] Le pouvoir de révélation appartient désormais et de façon exclusive au faire, seul celui qui fait sait, par ce faire toutefois et en lui, ce qu'il en est de l'être, qui est ce faire lui-même » (I, 316 et 364).

Mais pourquoi le pouvoir de révélation de l'être doit-il appartenir au faire et à lui seul, sinon parce que dans l'intuition,

---

révélaient les nouvelles découvertes et l'impossibilité dans laquelle se trouve l'homme de se fier à ses sens et à sa raison ; dans ces circonstances l'hypothèse d'un esprit malin, d'un « Dieu trompeur », trahissant l'homme exprès, par méchanceté, est beaucoup plus vraisemblable que celle d'un Dieu maître de l'univers. La magie diabolique de cet esprit malin, ajoute Arendt, serait d'avoir fait une créature douée d'une notion du vrai, et de lui avoir donné en même temps des facultés telles qu'elle serait à jamais incapable d'atteindre la moindre vérité, incapable d'avoir jamais la moindre certitude » (*CHM*, 311-312).

réceptive et non créatrice de son objet, *derivatus* et non *originarius*, je suis mis en présence d'un Autre irréductible à la conscience que j'en ai : le Monde, l'autre homme, Dieu, alors que dans le faire, au contraire, nul n'intervient que moi-même, rien n'entre que je n'aie moi-même produit ? Tout se passe ici comme si devant l'impossibilité de faire coïncider cet Autre avec soi-même, de réduire l'Autre au Même, la conscience de soi, la subjectivité, se résignait finalement à conclure au non-être de tout ce qui n'est pas elle, au risque de se perdre elle-même (la mort du sujet de l'antihumanisme contemporain), de se dissoudre dans une immanence et dans un individualisme sans sujet, dans un faire où celui qui fait accomplit la loi constitutive de son être, loi antérieure à toute décision, c'est-à-dire où n'entrent jamais en jeu l'autonomie et la liberté d'un sujet.

Ici la référence au doute cartésien s'impose, et son élucidation par Arendt va nous permettre enfin de répondre à la question à laquelle nous nous sommes constamment heurté depuis le début de cette troisième partie : pourquoi aux yeux de M. Henry, comme à ceux de Marx lui-même, la réalité véritable est-elle conçue à priori comme étant hétérogène à la réalité objective, celle à laquelle l'intuition, le voir originel, donne accès ?

La réponse dernière à cette question, c'est chez Descartes que nous la trouvons. Si la réalité objective ne peut pas être la réalité, c'est qu'« il y a un je ne sais quel trompeur très puissant et très rusé, qui emploie toute son industrie à me tromper[6] ». En effet, dans un monde gouverné par un mauvais génie aux machinations duquel ma vision, ma raison serait inexorablement exposée, dans ces conditions de doute radical et universel qui – dans la mesure où elles ne relèvent pas d'abord d'une hypothèse métaphysique mais correspondent, comme nous allons bientôt le voir, à une réalité historique nouvelle – ne sont jamais vraiment surmontées par la démonstration cartésienne de la véracité divine, il n'est qu'une façon d'échapper aux ruses du Malin et de sortir de ce cauchemar où réalité et irréalité sont devenues indiscernables : c'est de chercher refuge en soi-même et d'affirmer avec Descartes que « bien que notre esprit ne soit ni la règle des choses ni celle de la vérité, du moins doit-il l'être de ce que nous affirmons ou nions[7] ».

---

6. *Seconde Méditation*, dans *Œuvres de Descartes*, tome IX, p. 19.

7. Lettre à Henry More, citée dans Alexandre Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, p. 147.

Ce monde soumis à l'empire du malin génie, c'est aussi bien le nôtre, sur lequel pèse la menace d'un anéantissement total, que celui où Descartes conçut le projet de réédifier la philosophie à partir du doute hyperbolique et par le transfert du point d'Archimède dans l'homme lui-même. Mais c'est également l'Europe du XIXe siècle, de la révolution industrielle et du naturalisme scientiste, où Marx s'emploiera à dégager la conséquence paradoxale et pourtant nécessaire de ce que, avant Descartes lui-même, « les savants avaient généralement découvert sans l'exprimer explicitement : même s'il n'y a pas de vérité, l'homme peut être véridique, même s'il n'y a pas de certitude à laquelle on puisse se fier, l'homme peut être digne de foi. Si le salut existe, il doit être en l'homme, et s'il y a une solution aux questions posées par le doute, elle doit venir du doute » (*CHM*, 314).

Conséquence paradoxale et nécessaire : car ce que la pensée de Marx fait apparaître rétrospectivement, c'est le paradoxe inhérent au point de départ cartésien, à savoir que le salut de l'homme par l'homme et en l'homme implique nécessairement l'absence de l'homme ! *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, selon le titre du magnifique ouvrage de Ferdinand Alquié, c'est bien plutôt, en vérité, la découverte de l'Ombre de l'homme, pour employer une image chère à Fernand Dumont, découverte étroitement solidaire d'un double projet : projet de connaissance de l'homme et projet artificialiste d'instituer une nouvelle condition humaine. Double projet qui – comment le nier ? – s'est avéré extraordinairement productif. Sauf qu'il faut aller plus loin et se demander : de cette extraordinaire fécondité théorique et pratique (scientifique, technologique, économique, etc.), quelle est la condition, quel est le prix ? Une extraordinaire réduction, répond F. Dumont, réduction qui laisse un « *reste énorme* » : l'homme lui-même. Voilà pourquoi, dit encore ce dernier, « parti à la recherche de l'homme, l'Occident ne l'a pas rencontré à la fin[8] ». Il ne l'a pas rencontré parce que l'homme avait dû être écarté au départ, méthodologiquement, de la recherche ; parce que toute l'histoire de l'anthropologie moderne (anthropologie au sens étymologique du terme) n'est au fond que l'histoire de l'Ombre de l'anthropologue projetée sur l'homme

8. Fernand Dumont, *L'anthropologie en l'absence de l'homme*, p. 30.

pour le connaître et, s'appuyant sur cette connaissance objective, lui montrer le chemin vers lui-même.

Ce que nous permet d'entrevoir ici le penseur québécois, ce sont, nous semble-t-il, les apories et les menaces inhérentes à l'humanisme (du moins à certaines de ses formes dominantes), c'est l'inscription ou l'implication de l'antihumanisme contemporain dans l'humanisme classique ou moderne : « Peut-il y avoir une anthropologie quand le regard de l'homme se tourne résolument vers l'*ici-bas*, vers soi-même ? À première vue, c'en est la condition indispensable. Quand l'homme s'interprétait comme *nature* à travers le mythe ou déléguait son destin dans l'histoire des dieux, il ne *s'appartenait pas*, dit-on ; la récupération de ses actions et de ses œuvres dans une histoire devenue la sienne inaugure enfin sa prise de conscience et l'anthropologie... Oui, mais comme un problème. Une fois désinvesti de l'autre mythique, de l'au-delà, l'homme s'est réinvesti dans un autre qui, *ici-bas*, n'est pas lui non plus. Après la *révélation*, il est passé à la *production* : pas plus que la révélation, cette production ne semble concerner cet « intérêt propre que je porte à moi-même » [...] En affirmant que la condition humaine est désormais immanente à elle-même, ce n'est pas l'homme qui s'est trouvé. Du moins, s'il s'est trouvé, ce fut pour se perdre aussitôt[9]. »

De même, n'est-ce pas l'homme que l'on trouve chez Marx : c'est la praxis, ce que M. Henry appelle la vie et qui implique la mise entre parenthèses de l'homme, c'est-à-dire de ce qui, dans la conscience première du monde, dans la culture, témoigne de cette rupture originaire de l'immanence, de cette intentionnalité dont vit le sujet et qui le constitue d'emblée dans la différence entre le Même et l'Autre, dans la transcendance de l'ego[10]. En dépit des for-

---

9. *Ibid.*, p. 161-162.

10. Rappelons que le manuscrit de *L'idéologie allemande* s'ouvre sur la déclaration suivante : « Les hommes se sont toujours fait jusqu'ici des idées fausses sur eux-mêmes, sur ce qu'ils sont ou devraient être » (*IA*, 1049). Les « idées fausses » que Marx dénonce ici ne désignent pas seulement l'idéologie au sens restreint que les marxistes (et Marx lui-même parfois) donnent à ce terme, c'est-à-dire une certaine représentation distordue du monde repérable à partir de l'analyse de l'infrastructure socio-économique et qui représenterait, en les dissimulant, les intérêts de la classe dominante. Pour être au clair avec le dessein que poursuit Marx à travers sa critique de l'idéologie, il faut comprendre que l'idéologie dont

mules trompeuses, celles des Manuscrits de 44 notamment, qui proclament un humanisme radical, ce n'est jamais de l'homme qu'il s'agit ; celui-ci est bien plutôt, comme dirait F. Dumont, le prétexte à « la Production d'un objet hypothétique[11] ». Ce qui est du reste sous-entendu dans l'énoncé de la *IIe Thèse sur Feuerbach*, où Marx affirme que c'est dans la pratique et elle seule que l'homme peut et doit prouver sa vérité. Thèse qui ne révèle toute sa portée que par référence à l'universalité du doute cartésien, qui ne porte sur la réalité du monde que parce qu'il est d'abord doute sur l'homme, sur la convenance de ses facultés cognitives à la vérité, sur son aptitude à rencontrer jamais autre chose que lui-même. Voilà pourquoi Marx, en conformité avec l'esprit de la science moderne depuis Galilée, fera dépendre la vérité de sa théorie non de son propre pouvoir d'illumination, mais de la pratique, c'est-à-dire de la réussite d'une hypothèse[12] qui, en l'occurrence, est hypothèse sur l'homme.

Dès lors, la liaison entre la pensée de Marx et le totalitarisme marxiste ne serait-elle pas à chercher dans cette « hypothèse sur l'homme que le système totalitaire cherche à vérifier par la terreur », comme dit Ricœur[13] ? Hypothèse dont le succès signifierait, métaphysiquement parlant, « une véritable victoire de l'ingéniosité humaine sur des forces infiniment supérieures » (*CHM*, 314) ; autrement dit, une victoire de l'homme sur le mauvais génie, selon l'image troublante de Descartes qui place en vis-à-vis, dans une sorte de mise en scène du drame inaugural de l'Occident moderne,

---

celui-ci conteste radicalement (et ce dès les toutes premières lignes de *L'idéologie allemande*) la vérité et la réalité, *tend à s'identifier à la culture elle-même*, à l'ensemble des rapports premiers de la conscience avec le monde, auxquels il *faudrait*, selon Marx, substituer un autre type de rapports, immédiats, transparents, naturels.

11. Fernand Dumont, *op. cit.*, p. 186.

12. « Alors qu'autrefois, dit Arendt, le vrai résidait dans la « théorie », où l'on voyait depuis les Grecs la contemplation de l'observateur considérant et accueillant la réalité qui s'ouvrait devant lui, on mit en avant [dans la science moderne] la question du succès, la théorie fut soumise à une épreuve « pratique » : donnait-elle, oui ou non, des résultats ? La théorie devint hypothèse, et la réussite de l'hypothèse devint vérité » (*CHM*, 313).

13. Paul Ricœur, « Préface », dans Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, p. VI.

l'homme qui veut savoir et un Dieu qui s'applique à le tromper par méchanceté en lui donnant en même temps que la notion ou l'idéal de la vérité, des facultés qui ne sont pas faites pour celle-ci. Mais cette victoire a sa rançon.

La défaite du sens commun

La lutte, âpre et exténuante, que doit mener depuis plus de trois siècles l'homme occidental dans le but de déjouer les ruses incessantes du mauvais génie, suppose le versement sans terme extinctif d'une lourde rançon qui ruine le monde. Cette rançon, c'est le sens commun. « Car le sens commun, celui qui jadis servait à intégrer dans le monde commun tous les autres sens avec leurs sensations intimement individuelles, tout comme la vue intégrait l'homme dans le monde visible, devint alors [avec la raison cartésienne] une faculté interne sans aucun lien avec le monde. Ce sens fut encore appelé commun, mais uniquement parce qu'il se trouvait commun à tous les hommes. Ce que les hommes ont en commun à présent n'est pas le monde, c'est la structure de leurs esprits, et cela même ils ne peuvent l'avoir en commun, à proprement parler ; il peut simplement se trouver que la faculté de raisonner soit la même chez tous » (*CHM*, 319).

Cependant, que cette subjectivation du sens commun ait reçu sa première expression philosophique rigoureuse dans le cartésianisme[14] ne signifie pas que Descartes en porte la responsabilité. C'est ici que l'on doit faire intervenir le troisième événement, le plus déterminant peut-être, qui, avec la découverte de l'Amérique et la Réforme, décida, selon Arendt, de la condition de l'homme moderne. Cet événement, c'est l'invention du télescope. « Ce que fit Galilée, dit Arendt, ce que personne n'avait fait avant lui, ce fut d'utiliser le télescope de telle façon que les secrets de l'univers fussent livrés à la connaissance humaine « avec la certitude de la percep-

14. Notamment, on le sait, dans la déclaration liminaire de la première partie du *Discours de la méthode*. Si pour Descartes : « Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée », c'est pour autant que « la puissance de bien juger et distinguer le vrai d'avec le faux, qui est proprement ce qu'on nomme le bon sens ou la raison, est naturellement égale en tous les hommes » (*op. cit.*, tome VI, p. 1).

tion sensorielle » [...] En « confirmant » ses prédécesseurs, Galilée substitua un fait démontrable à des idées inspirées. La réaction philosophique immédiate à cette réalité ne fut pas l'enthousiasme : ce fut le doute cartésien, fondation de la philosophie moderne » (*CHM*, 292-293).

Si, grâce au télescope, l'homme avait désormais accès aux secrets de l'univers « avec la certitude de la perception sensorielle », cette nouvelle « vision », cette connaissance ne devait cependant plus rien aux sens, ni même à la raison, mais dépendait plutôt d'« un instrument fait de main d'homme, le télescope. Ce n'était pas la contemplation, l'observation, ni la spéculation qui conduisaient au nouveau savoir : c'était l'intervention active de l'*homo faber*, du faire, de la fabrication. En d'autres termes, poursuit Arendt, l'homme avait été trompé tant qu'il avait cru que le réel et le vrai se révéleraient à ses sens et à sa raison pourvu qu'il fût fidèle à ce qu'il voyait avec les yeux du corps et de l'esprit [...] C'est alors seulement que l'on découvrit à quel point la raison et la foi dans la raison ne dépendent pas des diverses perceptions des sens, dont chacune peut être une illusion, mais du postulat incontesté que les sens dans leur ensemble – groupés et gouvernés par un sixième sens, supérieur aux autres, le sens commun – intègrent l'homme dans la réalité qui l'environne. Si l'œil humain peut trahir l'homme au point que tant de générations ont cru que le Soleil tourne autour de la Terre, *il faut renoncer à la métaphore des yeux de l'esprit* ; elle se fondait finalement, encore qu'implicitement et même quand elle servait par opposition aux sens, sur la confiance dans la vision corporelle. Si l'Être et l'Apparence se séparent à jamais, et tel est bien – comme Marx l'a noté – le postulat fondamental de la science moderne, alors il ne reste rien à accepter de confiance ; il faut douter de tout » (*CHM*, 309-310 ; l'italique est de nous).

De omnibus dubitandum était, paraît-il, la devise de Marx[15]. Avec lui, comme avec Nietzsche d'ailleurs, le doute radical, affranchi des limites à l'intérieur desquelles la certitude cartésienne de la véracité divine l'avait maintenu, s'insinue jusqu'au cœur du sujet et mine la définition traditionnelle de l'homme comme animal

15. Cf. Maximilien Rubel, *Pages de Karl Marx pour une éthique socialiste*, tome I : *Sociologie critique*, p. 95.

rationale. Pourtant, de prime abord, on voit mal comment le doute cartésien aurait pu conduire à la remise en question de cette définition. Celle-ci ne devait-elle pas au contraire sortir renforcée de l'épreuve du doute qui aboutit à la certitude du cogito ?

Sans doute Descartes maintient-il la définition traditionnelle de l'homme, mais en même temps il lui donne, comme dit Arendt, « une précision terrible : privés du sens grâce auquel les cinq sens animaux s'intègrent dans un monde commun à tous les hommes, les êtres humains ne sont plus en effet que des animaux capables de raisonner, « de calculer les conséquences » » (*CHM*, 320). Cette capacité de raisonner, de déduire, fonde un nouveau sens commun qui vient compenser la perte de l'ancien, fondé sur la confiance dans la vision corporelle. « Pour Descartes, remarque de son côté Fernand Dumont, le cogito n'était pas uniquement dans son esprit, dans sa subjectivité à lui. Le cogito trouvait sa fécondité dans un postulat : qu'il est possible de communiquer avec d'autres consciences, qui peuvent refaire la conversion au sujet transcendantal que le philosophe a lui-même effectuée... Se délestant de sa culture, comme la chrysalide se libère du cocon de ses apprentissages, une conscience se présentait dans la nudité d'un *je pense* néanmoins offert à tous les autres ; par delà la culture commune, cette figure arbitraire et changeante de l'homme, restait la possibilité de penser ensemble[16]. »

Possibilité contestable, comme Dumont lui-même le remarque, puisqu'elle suppose de la part du philosophe cette présomption que « de son Ombre à lui, chacun était complice en fait ou en puissance ». Présomption qui subsiste chez Marx, en même temps qu'elle cherche à se résorber dans cette volonté manifeste de dissiper l'Ombre. Tout en dépouillant « le sujet des représentations qu'il se fait de lui-même », Marx n'en espérait pas moins sans doute « être entendu d'un sujet plus profond[17] », mais d'un sujet qui logerait en deçà de la conscience du philosophe comme de celle des autres hommes, un *sujet objectif*.

Qu'il s'appelle *das Gattungswesen* ou *das Leben*, ce sujet objectif est destiné à faire contrepoids à la perte de l'Objet, à la dis-

---

16. Fernand Dumont, *op. cit.*, p. 29.

17. *Ibid.*, p. 29.

solution de la réalité objective ; il vient apporter une nouvelle garantie de réalité et d'universalité là où le doute radical a fini par mettre en question jusqu'à l'existence même d'une réalité objective et par saper les conditions d'un monde commun. Car pour qu'il y ait un monde commun, il faut que « malgré les différences de localisation et la variété des perspectives qui en résulte, tous s'intéressent toujours au même objet » (*CHM*, 69). L'objet perdu, le monde devenu spectacle de la production offert aux consommateurs, à des hommes pris au piège de leurs jouissances et de leurs intérêts privés, la réalité reflue vers la nécessité à l'œuvre dans la vie.

C'est dès le XVIIe siècle, avec l'avènement de la science moderne, que les conditions d'un monde commun ne sont plus assurées. Les philosophes, Descartes en tête, mesurant l'ampleur de la révision épistémologique, métaphysique et anthropologique qu'imposait la nouvelle conception astrophysique de l'univers issue des découvertes scientifiques, ne tardèrent pas à comprendre les implications de la science nouvelle. Si bien que c'est Galilée davantage que Descartes qui, comme le fait observer Arendt, fut « responsable de l'événement décisif des temps modernes. Descartes en était parfaitement conscient lui-même : lorsqu'il apprit la nouvelle du procès et de la rétractation de Galilée, il fut tenté un moment de brûler tous ses papiers car, écrivit-il, « si le mouvement de la Terre est faux, tous les fondements de ma philosophie le sont aussi » » (*CHM*, 307)[18].

Pour Michel Henry également, c'est « cette science galiléenne de la nature qui allait bouleverser le mode de pensée de l'homme européen et faire de lui ce qu'il est[19] », c'est-à-dire ni plus ni moins qu'un barbare. Toutefois – et nous mesurons là toute l'étendue du désaccord qui oppose les deux penseurs – alors que pour Arendt la science galiléenne et la technologie qu'elle commande ressortissent à un subjectivisme extrême, chez Henry elles marquent au contraire le triomphe de l'objectivisme ! Mais peut-on encore parler d'objectivisme quand le programme que s'est imposé la science moderne depuis Galilée, à travers l'élimination méthodique de la

18. Hannah Arendt cite ici un passage d'une lettre de Descartes à Mersenne, novembre 1633.

19. Michel Henry, *La barbarie*, p. 17.

« subjectivité », fut de ramener les données des sens à la mesure de l'esprit humain, c'est-à-dire aux normes et aux critères d'une subjectivité absolument dégagée de l'objet (concret ou idéal) tel qu'il se révèle aux yeux des sens ou de l'esprit ? « Au lieu de qualités objectives, nous trouvons, dit Arendt, des appareils, et au lieu de la nature de l'univers – pour citer Heisenberg – l'homme ne rencontre que soi » (*CHM*, 294).

Assurément, la science galiléenne crée un nouvel objet et, par conséquent, une nouvelle vision, mais c'est une vision tout intérieure, une introspection. L'objet qu'a en vue l'esprit scientifique moderne n'est jamais que le contenu de l'esprit lui-même, que la structure de l'entendement humain. Celui-ci domine la diversité concrète selon ses propres schémas qui, loin d'être objectifs, c'est-à-dire révélés aux yeux de l'esprit, ont été « obtenus en éloignant des phénomènes les yeux de l'esprit comme ceux du corps, en soumettant toutes les apparences à la force inhérente à la distance » (*CHM*, 300). Voilà ce qui échappe à M. Henry, à savoir que l'abstraction scientifique des qualités sensibles, leur « objectivation » provient de la perte de confiance de l'homme en ce qui se révèle à ses sens et à son esprit. De là la mathématisation du monde, c'est-à-dire la réduction ou la conversion de tout ce qui n'est pas l'homme en des schémas identiques à ses structures mentales. Cette mathématisation déréalisante de l'objet entraîne inévitablement la destruction du monde commun, sans lequel la compréhension et l'existence même de l'œuvre d'art se trouvent radicalement compromises[20].

---

20. Cela échappe forcément à M. Henry, dont la philosophie sous-entend cette perte de confiance qui est au commencement du savoir moderne et qu'elle prétend surmonter en assimilant la culture à la vie : « Le problème de la culture – comme celui corrélatif de la barbarie – ne devient philosophiquement intelligible que [...] s'il est mis en relation avec la vie et avec la vie seulement. Telle est la première implication de l'affirmation selon laquelle la culture est la culture de la vie » (*La barbarie*, p. 23). Comme si quelque chose d'irréductible à la vie n'intervenait pas dans ces « modes concrets de notre vie subjective » en vertu desquels nous sommes, par exemple, sensibles à la beauté, réceptifs à l'œuvre d'art. Kant a montré au contraire que le sentiment du « beau », les sensations à première vue les plus subjectives qui interviennent dans le goût, aussi bien que les critères du jugement esthétique eux-mêmes – tout ce qui en somme, aux yeux d'Henry, appartient à la culture et distingue celle-ci de la barbarie – n'existent que sur la base d'un *sens commun* esthétique, d'une faculté de jugement qui présuppose la présence des autres et l'objectivité d'un monde

À défaut d'un monde commun, fût-il en principe aussi peu terrestre que la Cité de Platon ou celle d'Augustin, les hommes de l'époque moderne possèdent « une nature commune », à savoir la structure de leurs esprits. « En d'autres termes, dit Arendt, l'homme porte en lui-même sa certitude, la certitude de son existence ; à lui seul le fonctionnement de la conscience, tout en restant incapable d'assurer la réalité du monde donné aux sens et à la raison, confirme indubitablement la réalité des sensations et du raisonnement, c'est-à-dire la réalité des processus qui se déroulent dans l'esprit » (*CHM*, 315-316).

L'histoire de la philosophie moderne est celle de cette recherche introspective visant à découvrir dans la conscience même, dans un processus absolument subjectif, de quoi combler l'abîme creusé, ou plutôt dévoilé, par Descartes entre l'homme et son monde[21]. Aussi l'objectivisme ontologique des doctrines philoso-

---

commun ; autrement dit une culture qui est, affirme Fernand Dumont, « à la différence de nos velléités individuelles, comme un objet inséré dans la vie des choses et du monde » (*Le lieu de l'homme*, p. 11). Sur ce point, nous renvoyons le lecteur à Hannah Arendt (*La vie de l'esprit*, tome 2 : *Le vouloir*, appendice), où l'on retrouve les fragments posthumes de ce qui aurait dû être la troisième et dernière partie de cet ouvrage, *Judging*, centrée sur une interprétation politique de la critique kantienne du jugement.

21. Le cartésianisme est, selon les mots de Ferdinand Alquié, « une doctrine substituant au Monde médiéval, tout pénétré de Dieu et comme en continuité avec lui, un monde séparé, et posé par Dieu hors de soi, un monde d'où l'Être est rejeté, où l'action des hommes s'exerce en un domaine dont la finalité des valeurs est exclue, où la connaissance est coupée de l'ontologie » (*La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, p. 91). Cette double scission : du monde et de l'Être, du monde et de l'homme, constitue le thème dominant du fameux livre d'Alquié sur la philosophie cartésienne. Comme Arendt, ce dernier insiste sur le fait que « la philosophie de Descartes veut situer l'homme dans le Monde que lui présente la science » (p. 24), c'est-à-dire un monde *déréalisé*. D'où l'ambiguïté foncière du statut du monde dans le cartésianisme. « Les *Méditations*, écrit Alquié, ont séparé le plan des essences de celui de l'Être, puis ont garanti les essences par l'Être, laissant pourtant celui-ci demeurer hors du Monde, qu'il ne justifie que d'en haut. Que peut, dès lors, devenir la confiance de l'homme dans le Monde même ? Quel mode d'être reconnaître aux objets ? [...] La véracité divine, il est vrai, apaise l'inquiétude de la conscience solitaire : mais n'est-ce pas précisément parce qu'elle substitue à l'incompréhensible rapport de la conscience et de l'être matériel un rapport entre deux consciences, entre le cogito et Dieu ? On comprend, dès lors, qu'elle puisse fonder les relations qui constituent la science, celles-ci se trouvant prises en une sorte de lan-

phiques modernes, notamment de l'hégélianisme, ce dualisme apparent par lequel l'objet ne devient objet que par l'opération du sujet qui le pose comme tel en se l'opposant, témoigne-t-il avant tout de l'effort désespéré de la philosophie moderne pour surmonter en esprit cet abîme et retrouver, en l'absence du monde et dans la pure conscience d'exister, une figure de l'Être que le monde n'évoque plus. Effort qui culmine dans l'odyssée hégélienne de l'Esprit, où le mouvement dialectique de la pensée se veut identique au mouvement de la matière elle-même. Effort dont Marx comprendra très tôt la vanité et dénoncera le caractère illusoire, avant de lui opposer, à partir de 1845, la praxis, c'est-à-dire la réduction de la conscience à la vie et à ses déterminations naturelles essentielles. Ainsi la recherche dans l'introspection amorcée par Descartes au XVIIe siècle débouche-t-elle, deux siècles plus tard, sur le « matérialisme » de Marx, c'est-à-dire sur un subjectivisme qui, pour rétablir le lien brisé entre l'homme et le monde extérieur, en arrive à affirmer que

> le processus du penser découle organiquement des circonstances, [...] il est lui-même un *processus de la nature* (*Lettre à Kugelmann*, 11 juillet 1868, citée par Rubel, *Pages de Karl Marx pour une éthique socialiste*, tome I, p. 142).

Aboutissement quasiment fatal s'il est vrai, comme dit Arendt, que « le seul objet concret que livre l'introspection, s'il lui faut livrer autre chose qu'une conscience de soi totalement vide, c'est bien le processus biologique. Et puisque cette vie biologique, accessible dans l'observation du moi, est en même temps un processus de métabolisme entre l'homme et la nature, on pourrait dire que l'introspection n'a plus besoin de se perdre dans les ramifications d'une conscience sans réalité, et qu'elle trouve à l'intérieur de l'homme – non dans son esprit, mais dans ses processus corporels – assez de matière extérieure pour le remettre en contact avec le monde extérieur » (*CHM*, 352).

À quelle inexpugnable tyrannie, à quelle irrémédiable défaite de la pensée et de la liberté nous expose cette démondanéisation-naturalisation totale de l'existence humaine : nul peut-être ne nous en a mieux prévenus que George Orwell dans *1984*.

---

gage. Mais comment peut-elle justifier aussi notre croyance à l'être matériel des objets ? » (p. 253).

Aussi le détour par cette œuvre, aussi célèbre qu'incomprise en son fond, devrait nous permettre de rendre plus sensible l'enjeu éthico-politique que recouvre l'appel marxien à la socialisation intégrale du monde et de l'homme.

La destruction du sens commun dans *1984*

Peut-être pour se garder des dures vérités qu'il renferme, la portée du *1984* de George Orwell a souvent été réduite à une dénonciation du stalinisme, ce qu'il est sans conteste mais non fondamentalement. La grande force de ce roman – ce qui explique qu'aujourd'hui, et pour longtemps encore, on ne sort pas indemne, si l'on peut dire, de sa lecture – vient de l'acuité du regard qui est porté sur certaines tendances évidentes de la société contemporaine dont l'auteur joue, avec une impitoyable lucidité, à grossir le trait et à anticiper les conséquences.

Le monde dépeint par Orwell dans *1984* est, comme chacun le sait, un monde totalitaire. Sur la base de l'interprétation qu'en propose Arendt dans *Les origines du totalitarisme* et dans *Condition de l'homme moderne*, nous définirons le totalitarisme comme la forme spécifiquement moderne de la tyrannie où le domaine public, c'est-à-dire l'espace de l'apparence qui permet à l'homme d'accéder à une seconde vie, à une vie proprement politique par delà la nécessité d'assurer sa survie, est détruit, remplacé par un vaste enclos où s'entassent des *individus vivants*. Telle sera notre tâche de montrer que le monde totalitaire qu'imagine et met en scène Orwell dans *1984* représente l'épanouissement de cette forme moderne de tyrannie où la société (au sens précis que, avec Arendt, nous avons donné à ce mot) atteint, pour ainsi dire, son point de saturation apolitique.

Rien ne témoigne davantage de cette suppression du politique dans le monde de *1984* que le fait que dans un tel monde, selon les propres termes d'Orwell, « l'hérésie des hérésies [est] le sens

commun[22] ». Aussi le thème du sens commun servira-t-il de fil conducteur à notre lecture de *1984*.

La ruine du sens commun est bien le thème dominant de *1984*, thème dont l'origine chez Orwell remonte sans doute à l'expérience politique vécue par Eric Blair (le nom véritable d'Orwell) d'abord au sein d'organisations de gauche anglaises puis durant la guerre d'Espagne où, combattant volontaire et milicien du Parti ouvrier d'unification marxiste (POUM), l'écrivain engagé perdit ses dernières illusions communistes en observant avec quel mépris et quel cynisme les staliniens espagnols traitaient les « déviationnistes[23] ». Cependant, à côté du « meurtre nécessaire », l'expérience espagnole fut pour Orwell l'occasion d'une autre découverte, tout aussi décisive mais positive celle-là : la camaraderie, qu'il célébra dans son très émouvant *Hommage à la Catalogne*, cette vraie camaraderie que le poète et résistant René Char compara un jour à un « trésor[24] ».

Ce qui est perdu dans le monde de *1984*, c'est non seulement le souvenir de ce trésor et par conséquent la possibilité de sa redécouverte par d'autres hommes, mais plus tragiquement encore, le sens commun lui-même, « celui qui, selon la définition précitée de Hannah Arendt, jadis servait à intégrer dans le monde commun tous les autres sens avec leurs sensations intimement individuelles » (*CHM*, 319). Ce sens servait et sert encore, quoique de moins en moins, de support objectif à l'action humaine et d'axe de référence à la mémoire individuelle : « Lorsque quelqu'un n'a pas de points de repère extérieurs à quoi se référer, dit le narrateur de *1984*, le tracé même de sa propre vie perd de sa netteté. Il se souvient d'événements importants qui n'ont probablement pas eu lieu, il retrouve le détail d'incidents dont il ne peut recréer l'atmosphère, et il y a de longues périodes vides à quoi rien ne se rapporte » (p. 51).

---

22. George Orwell, *1984*, p. 118. À partir de maintenant, pour éviter de multiplier les renvois en bas de page, nous ferons suivre nos références à *1984* du numéro de la page.

23. En ce qui concerne l'engagement d'Orwell auprès des républicains espagnols, on consultera la biographie que lui a consacrée Bernard Crick, *George Orwell. Une vie*, chap. X, p. 281-316.

24. « Si j'en réchappe, disait René Char, je sais que je devrai rompre avec l'arôme de ces années essentielles, rejeter (non refouler) silencieusement loin de moi mon trésor » (cité par Hannah Arendt, *CC*, 12).

L'expérience que décrit ici Orwell n'est pas sans évoquer celle du Descartes de la *Seconde Méditation*, « tombé dans une eau très profonde » et qui n'arrive pas « à assurer ses pieds dans le fond, ni [à] nager pour se soutenir au-dessus ». Ou encore le Rousseau des *Rêveries*, plongé dans les ténèbres, n'apercevant plus « ni lueur pour le conduire, ni appui, ni prise où [...] tenir ferme ».

Dans *1984*, cependant, cette expérience de vertige ou d'apesanteur ne se présente plus comme le résultat ou la limite d'une recherche philosophique méthodiquement conduite par un individu isolé : elle est devenue plutôt la situation commune d'hommes condamnés à l'isolement, situation qui n'est pas sans rappeler du reste (nous y reviendrons au début du prochain chapitre) celle qu'a effectivement vécue le peuple russe sous le stalinisme. Ce qui fait dire à Jan Marejko : « Ce qui s'est passé dans une âme individuelle au XVIIIe siècle [Marejko pense à Rousseau, mais Descartes ne l'a-t-il pas précédé dans cette voie dès le XVIIe ?] se déroule dans l'âme et la réalité collectives au XXe siècle[25]. »

Au XXe siècle, ou plutôt en *1984*, l'effacement des points de repère objectifs, mondains, est tel que la mémoire individuelle elle-même s'en trouve menacée. Trouée comme un morceau de gruyère, elle laisse l'individu en proie aux images chaotiques surgissant d'un passé dont le fil s'est rompu et qui n'offre plus de lui-même que des visions informes, fragmentées et superficielles. Dans ces conditions – et puisque, comme le dit si bien Arendt, « la mémoire et la profondeur sont la même chose, ou plutôt la profondeur ne peut être atteinte par l'homme autrement que par le souvenir » (*CC*, 125) –, c'est la profondeur, le sens même de l'existence qui vacille, la raison d'exister qui s'effondre. « Aujourd'hui, pense Winston [le héros du roman d'Orwell], il y avait de la peur, de la haine, de la souffrance, mais il n'y avait aucune dignité dans l'émotion. Il n'y avait aucune profondeur, aucune complexité dans les tristesses » (p. 49).

Mais comment s'accomplit concrètement ce que l'on pourrait appeler cette « déshumanisation » ? Orwell le dit lui-même clairement dans le passage cité plus haut : par l'élimination systématique de tous les points de repère extérieurs. Plus précisément, en détruisant au fur et à mesure qu'ils surgissent les objets qui portent la marque de

25. Jan Marejko, *Jean-Jacques Rousseau et la dérive totalitaire*, p. 45.

l'action, de la parole ou de la pensée, en les empêchant d'acquérir permanence et durée et de servir ainsi de support à la mémoire des hommes. Dès lors, il n'existe plus de monde humain, objectif et commun, permettant aux individus d'apparaître les uns aux autres en tant que sujets distincts et de révéler leurs identités. « Pour être réel et continuer d'exister, souligne Arendt, tout le monde factuel des affaires humaines dépend premièrement de la présence d'un autrui qui voit, entend et se souvient, et secondement de la transformation de l'intangible en objets concrets. Sans la mémoire, et sans la réification dont la mémoire a besoin pour s'accomplir et qui fait bien d'elle, comme disaient les Grecs, la mère de tous les arts, les activités vivantes d'action, de parole et de pensée perdraient leur réalité à chaque pause et disparaîtraient comme si elles n'avaient jamais été » (*CHM*, 108).

Telle est bien la situation, radicalement apolitique et inhumaine (inhumaine parce que apolitique), régnant en Océania, nom donné par Orwell à son État totalitaire. D'où, « dans la solitude fermée où chacun devait vivre », l'« événement mémorable » que constitue le « regard équivoque » que Winston échange avec O'Brien, qui lui tend un piège (p. 32). « L'être esseulé, dit Jan Marejko, cherche aussi bien à retrouver une communauté qu'une vie intérieure. En état d'esseulement les autres disparaissent et la pensée meurt parce que celle-ci est essentiellement dialogue entre soi et soi-même ou entre soi et autrui. On voit quel lien étroit unit la vie politique à la vie de l'esprit [...] Dans l'œuvre de George Orwell, *1984*, Winston Smith, victime archétypique du totalitarisme, commence à se dégager du carcan qui l'opprime au moment où il fait l'effort de s'adresser à un autre que lui, un autre qui s'est mis à vivre dans son esprit[26]. »

Pourtant cette altérité demeure elle-même précaire, douteuse, puisque, se dit Winston, il est toujours possible que je sois « le seul à posséder une mémoire » (p. 88). « Comment en effet se demande-t-il, établir, même le fait le plus patent, s'il n'en existait aucun enregistrement que celui d'une seule mémoire ? » (p. 56). Autrement dit : comment, en l'absence d'un domaine public et dans les conditions d'un isolement radical, discerner l'identité d'un

26. *Ibid.*, p. 31.

fait ou d'un objet, comment, une fois le monde commun détruit, retrouver une altérité élémentaire entre soi et les choses, entre soi et autrui ?

On conçoit, dans ce contexte, l'importance que revêt la découverte d'un simple objet fait de corail : « Ce qui lui plaisait dans cet objet, ce n'était pas tellement sa beauté, que son air d'appartenir à un âge tout à fait différent de l'âge actuel » (p. 138). Malheureusement pour Winston, la même qualité qui lui rend cet objet si cher en fait quelque chose de « vaguement suspect » aux yeux du Parti, dont la plus grande part de l'activité se polarise sur « le contrôle du passé », plus précisément sur sa transformation en un éternel présent par le gommage, la manipulation et la falsification méthodique des faits. « Te rends-tu compte, dira Winston à sa maîtresse Julia, que le passé a été aboli jusqu'à hier ? [...] Déjà, nous ne savons littéralement presque rien de la Révolution et des années qui la précédèrent. Tous les documents ont été détruits ou falsifiés, tous les livres récrits, tous les tableaux repeints. Toutes les statues, les rues, les édifices, ont changé de nom, toutes les dates ont été modifiées. Et le processus continue tous les jours, à chaque minute. L'histoire s'est arrêtée. Rien n'existe qu'un présent éternel dans lequel le Parti a toujours raison » (p. 221).

En effet, si la réalité des événements du passé dépend essentiellement des « documents et [de la] mémoire des hommes », il suffit alors que « le Parti [ait] le contrôle complet de tous les documents et de l'esprit de ses membres » pour que le passé devienne ce que le Parti aura voulu qu'il soit, pour que, le contrôle du passé étant garant de celui du présent et de l'avenir, le Parti soit, « à tous les instants, en possession de la vérité absolue » (p. 303). Dès lors, « l'effrayant était que tout pouvait être vrai » et « qu'il se pouvait qu'il [Winston] se trompât » en croyant que « le passé était immuable » (p. 54). « Que le Parti puisse étendre le bras vers le passé et dire d'un événement : *cela ne fut jamais*, c'était bien plus terrifiant que la simple torture ou que la mort » (p. 117).

Aussi la préoccupation majeure de Winston, son obsession, sera-t-elle de préserver en lui-même, envers et contre tous, le souvenir d'une époque où il y avait des points de repère extérieurs, où la négation de la réalité objective n'avait pas encore été érigée en principe d'organisation sociale. De cet effort constant de remémoration

dépend l'équilibre psychique de Winston, prisonnier d'un monde en proie à l'appétit insatiable du pouvoir social incarné par Big Brother, qui est « le masque sous lequel le Parti choisit de se montrer au monde » (p. 295).

Si ce masque porte indéniablement les traits de Staline, il nous semble cependant renvoyer implicitement à une autre figure, plus ancienne et peut-être originaire du totalitarisme, le Léviathan de Hobbes (« Non est potestas super terram qui comparetur ei »), qui incorpore les individus en un grand Tout, qui fusionne le dedans et le dehors, soi et autrui, l'âme individuelle et le Dieu transcendant. « Big Brother vous regarde » et voit tout ; son regard, qui tel celui de la Méduse pétrifie ceux qu'il frappe et les rend pour ainsi dire aveugles au monde, absorbe et dissout toute réalité. La toute-puissance de Big Brother réside dans ce que l'on pourrait appeler son pouvoir de dissolution du voir, lequel suppose un constant processus de destruction de la réalité objective. Car le Parti, dont Big Brother est le symbole, ne nie « pas seulement la validité de l'expérience, mais l'existence même d'une réalité extérieure [...] Et le terrible, ne cesse de se répéter avec effroi Winston, n'était pas que le Parti tuait ceux qui pensaient autrement, mais qu'il se pourrait qu'il eût raison » (p. 118).

Ainsi les questions de Winston le reconduisent-elles invariablement à la situation qui les a fait naître, c'est-à-dire à la perte du sens commun. Comment démontrer que le Parti a tort après la défaite de la seule puissance capable de lutter contre ses impostures et d'opposer un démenti indiscutable à ses articles de foi ? D'où cet appel désespéré au sens commun qu'au risque d'être découvert et torturé Winston lance dans son journal : « Au futur ou au passé, au temps où la pensée est libre, où *les hommes sont dissemblables mais ne sont pas solitaires*, au temps où la vérité existe, où ce qui est fait ne peut être défait. De l'âge de l'uniformité, de l'âge de la solitude, de l'âge de Big Brother, de l'âge de la double pensée, Salut ! » (p. 45 ; l'italique est de nous).

Winston n'entretient pourtant aucune illusion ; il sait bien que, dans les conditions d'isolement radical où tous se trouvent désormais, rien ne pourra être changé de son vivant. Son journal, il l'écrit donc d'abord pour lui-même, pour préserver son équilibre psychique, mais également pour les générations futures, pour « porter

plus loin l'héritage humain » (p. 45). Ainsi Winston Smith parie sur la pérennité du sens commun, sur sa capacité de résistance passive face au pouvoir dissolvant de Big Brother. Neutralisé, rendu inopérant, le sens commun n'est cependant pas mort puisque lui, Winston, en éprouve le manque, puisque sa pensée en réclame l'exercice. D'ailleurs, si le sens commun était définitivement anéanti, le Parti n'aurait pas besoin d'une « Police de la pensée ». L'existence de celle-ci, et le fait que, s'il n'y a plus de lois, il existe du moins un crime, « le crime par la pensée », cela ne prouve-t-il pas que chacun garde au fond de lui-même, par une sorte d'atavisme long à extirper, ne fût-ce qu'une parcelle de ce sens commun réfractaire à la « doublepensée » – processus mental complexe qui consiste à jouer avec la réalité, à se duper consciemment, et qui s'avère indispensable au bon fonctionnement de la société océanienne (cf. p. 54-55 et 303-307) ? Que le sens commun demeure en puissance au fond de la conscience de chaque homme, c'est bien là du reste ce que le Parti soupçonne et qui explique pourquoi, comme dit O'Brien, celui-ci « ne s'intéresse pas à l'acte lui-même [mais] ne s'occupe que de l'esprit » (p. 357).

En effet, quel est l'objectif final, ultime du Parti ? De toute évidence, il s'agit d'éliminer des consciences les derniers résidus de ce sens commun rattachant les individus au monde, élimination qui coïncide avec la suppression du temps et de l'espace qui, comme Kant l'a montré, sont les formes à priori de la sensibilité humaine, c'est-à-dire de l'ouverture de l'homme au monde. « La transparence à soi-même et la fusion dans le grand Tout vont nécessairement de pair avec l'abolition du temps. Vouloir un temps tranquille, sans conflits ou, pour employer des termes plus explicites, vouloir la réconciliation des hommes, c'est aussi vouloir vivre en geôle. Les théories qui veulent instaurer le règne d'une parfaite sérénité individuelle ou collective en mettant fin aux conflits politiques ou psychiques contiennent la menace et l'espoir d'une claustration absolue. En effet, seule une disparition de l'espace comme lieu où surviennent des événements accorderait la réconciliation ou l'équilibre escomptés. Là où il n'y a plus d'étendue pour des rencontres, des distinctions ou des séparations, il n'y a pas de temps non plus[27]. »

---

27. *Ibid.*, p. 34.

La mise en application du déni théorique, philosophique du politique, s'accompagne de cet effort pour éliminer le temps et l'espace en tant qu'ils forment les conditions (transcendantales) de l'expérience et de la connaissance de l'altérité (d'un autre que moi, personne ou chose), en somme le cadre à l'intérieur duquel la possibilité de l'action est donnée à l'homme. L'action humaine ne peut pas se déployer dans un espace-temps infini ; elle exige un temps et un espace hétérogènes permettant l'établissement d'un rapport de visibilité et d'altérité entre les individus, à partir duquel peut se réaliser la rencontre éthique ou la relation politique. Inversement, on peut faire l'hypothèse que l'aperception du temps et de l'espace par l'individu, autrement dit sa constitution psychique fondamentale, est liée à l'existence d'un monde commun, c'est-à-dire d'« un lieu de rencontre [où] ceux qui [se] présentent [...] ont des places différentes, [où] la place de l'un ne coïncide pas plus avec celle d'un autre que deux objets ne peuvent coïncider dans l'espace. Il [ce monde commun], poursuit Arendt, vaut la peine d'être vu et d'être entendu parce que chacun voit et entend de sa place, qui est différente de toutes les autres [...] Lorsque les choses sont vues par un grand nombre d'hommes sous une variété d'aspects sans changer d'identité, les spectateurs qui les entourent sachant qu'ils voient l'identité dans la parfaite diversité, alors, alors seulement apparaît la réalité du monde, sûre et vraie » (*CHM*, 68-69).

Fort de ces remarques, on s'explique mieux pourquoi O'Brien, personnification du totalitarisme, met tant d'acharnement à convaincre Winston de l'inexistence d'une réalité extérieure : « Vous croyez que la réalité est objective, extérieure, qu'elle existe par elle-même. Vous croyez aussi que la nature de la réalité est évidente en elle-même. Quand vous vous illusionnez et croyez voir quelque chose, vous pensez que tout le monde voit la même chose que vous. Mais je vous dis, Winston, que la réalité n'est pas extérieure. La réalité existe dans l'esprit humain et nulle part ailleurs » (p. 352).

Comment démontrer *seul* la fausseté « de la croyance que rien n'existe en dehors de l'esprit » (p. 375) ? Tel est le défi insurmontable que Winston décide pourtant, en désespoir de cause, de relever. « L'évidence, le sens commun, la vérité, devaient être défendus. Les truismes sont vrais. Il fallait s'appuyer dessus. Le monde matériel existe, ses lois ne changent pas. Les pierres sont

dures, l'eau humide, et les objets qu'on laisse tomber se dirigent vers le centre de la terre » (p. 119).

Défi insurmontable en effet : « guéri », « normalisé » par O'Brien, Winston finira par avouer son erreur évidente, celle d'avoir cru que « quelque part, en dehors de soi, il y avait un monde réel dans lequel des choses réelles se produisaient. Mais comment pourrait-il y avoir un tel monde ? Quelle connaissance avons-nous des choses hors de notre propre esprit ? Tout ce qui se passe est dans l'esprit. Quoi qu'il arrive dans l'esprit arrive réellement » (p. 391).

L'« erreur » que commet Winston sur le monde est, notons-le bien, symétrique d'une erreur sur soi : car croire qu'il y a une réalité extérieure, c'est croire en même temps que j'ai avec ce monde extérieur une relation unique et irréductible, que je suis, au sein de ce monde, un être singulier susceptible de rencontrer d'autres êtres singuliers, de les aimer ou de les haïr en tant que distincts de moi. Or ce que veut, ce que vise O'Brien, c'est, comme dit Marejko, « l'homme essentiel » ; ce que veut le totalitarisme, c'est la suppression de l'altérité, condition du politique, c'est qu'« en dépendant tous et totalement d'une même puissance ils [les hommes] ne connaissent plus, entre eux, ni conflits ni obstacles[28] ».

Mais, alors, n'est-ce pas au solipsisme que Winston, victime archétypique du totalitarisme, se trouve irrémédiablement condamné ? Solipsisme : tel est précisément le mot que Winston lui-même a sur les lèvres quand, au prix d'atroces supplices, il s'entête à vouloir réfuter les arguments dévastateurs de son tortionnaire : « Je vous ai dit, Winston, intervient alors brusquement O'Brien, que la métaphysique n'est pas votre fort. Le mot que vous essayez de trouver est solipsisme. Mais vous vous trompez. Ce n'est pas du solipsisme. Ou, si vous voulez, c'est du *solipsisme collectif* » (p. 375 ; l'italique est de nous).

De ce solipsisme collectif qui correspond au stade ultime du conformisme social propre à l'époque moderne, il n'est pas de meilleure illustration que ces Deux Minutes de la Haine auxquelles doivent se soumettre quotidiennement les employés du Commis-

28. *Ibid.*, p. 68-69.

sariat aux archives où travaille Winston (cf. p. 21-31). Au milieu de l'hystérie qui s'empare des gens agglutinés devant le « télécran » pour haïr, l'espace ne rassemble plus, ne relie ni ne sépare ; il n'y a plus qu'une masse compacte d'atomes humains dont chacun, quoique privé de la faculté de voir et d'entendre autrui, prolonge et amplifie la perspective de son voisin en un vaste et irrésistible mouvement de haine, qui laisse chaque individu à lui-même, à sa solitude insurmontable et incommunicable, à l'expérience intérieure, radicalement immanente qu'il fait de cette haine.

Irrésistiblement emporté comme tous les autres par ces vagues de haine, Winston s'avisera pourtant de nager à contre-courant, de remonter vers la source de cette haine. Et c'est là que ses malheurs commenceront, que le piège tendu par O'Brien, en qui il avait cru reconnaître d'abord un allié, se refermera peu à peu sur lui. Winston Smith, employé au ministère de la Vérité, bien qu'il n'ait jamais commis le moindre acte répréhensible, se retrouvera néanmoins, tel Joseph K., coupable.

Mais alors coupable de quoi ? Si Winston n'a enfreint aucune loi – et comment l'eût-il pu puisqu'en Océania il n'y a pas de lois positives –, pourquoi l'arrête-t-on, de quoi l'accuse-t-on ? Du seul crime existant en Océania, du crime par la pensée. En langage philosophique, l'acte d'accusation pourrait se lire comme suit : Winston Smith est formellement accusé de ne pas admettre l'immanence radicale de l'esprit humain, son indépendance à l'égard de ses contenus objectifs, de ses représentations. En cela, Winston est fou. Sa folie, voisine de celle dont souffraient naguère les dissidents soviétiques, est de refuser de ne pas voir la réalité objective, de refuser de dissoudre celle-ci en processus mentaux, en jeux de l'esprit avec lui-même, jeux dont le Parti est le seul à fixer les règles selon une logique qui défie toute raison. Au fond, il n'en tient qu'à Winston de guérir, de redevenir sain d'esprit ; après tout, le Parti n'exige de lui que ce qu'il exige de tout le monde, c'est-à-dire « *de rejeter le témoignage des yeux et des oreilles* » (p. 118-119 ; l'italique est de nous).

Aussi longtemps que ses forces le lui permettront, Winston refusera d'obéir à ce « commandement final et le plus essentiel » (p. 119), luttera contre ce qu'O'Brien lui présente comme la victoire ultime de l'esprit humain : « La réalité, professe celui-ci, est à l'intérieur du crâne » ; « Rien n'existe que par la conscience humaine » ;

« *Hors de l'homme, il n'y a rien* » (p. 373 et 374). Plus loin, devinant les objections que son élève supplicié formule *in petto* contre les vérités qu'il lui assène, O'Brien proclame triomphalement : « Nous commandons à la vie, Winston. À tous ses niveaux. Vous vous imaginez qu'il y a quelque chose qui s'appelle la nature humaine qui sera outragé par ce que nous faisons et se retournera contre nous. Mais nous créons la nature humaine. L'homme est infiniment malléable » (p. 379).

« Jadis, fait remarquer Arendt, Démocrite avait prédit que la victoire de l'esprit sur les sens ne pourrait se terminer que par la défaite de l'esprit » (*CHM*, 310). C'est bien cette défaite de l'esprit que Winston entrevoit dans le triomphalisme ostentatoire d'O'Brien. Le but avoué du « novlangue » n'est-il pas, du reste, de restreindre les limites de la pensée ? Et l'« arrêtducrime » n'implique-t-il pas « le pouvoir de ne pas saisir les analogies, de ne pas percevoir les erreurs de logique, de ne pas comprendre les arguments les plus simples » (p. 301) ?

Mais il est un autre indice, plus probant encore, qui permet de penser que la prétendue victoire de l'esprit ne masque que sa défaite : c'est que, pour O'Brien et pour le Parti, la « guérison » de Winston ne sera vraiment complète que lorsqu'il croira réellement que deux et deux font cinq.

Ici se révèlent à nous la signification et la portée décisives de *1984* en tant que méditation sur les conséquences dernières de la perte du sens commun à l'époque moderne. Descartes, on l'a vu, avait cru trouver une solution à cette perte, un remède à l'aliénation de l'homme par rapport au monde, en transférant dans l'homme lui-même, dans son esprit, le point d'Archimède, ce point d'appui pour soulever le monde. En d'autres termes (ceux d'Arendt encore une fois), Descartes avait choisi « comme repère suprême le schéma de l'esprit humain qui se donne réalité et certitude à l'intérieur d'un cadre de formules mathématiques qu'il produit lui-même » (*CHM*, 320). De ce point de vue, celui d'une *reductio scientiæ ad mathematicam*, l'équation deux et deux font quatre devenait le modèle du raisonnement de sens commun, l'emblème de la raison en tant que « calcul des conséquences ». « Et le postulat, dit Arendt, est que ni Dieu ni esprit malin ne sauraient changer le fait que deux et deux font quatre » (*CHM*, 320).

Or, c'est justement ce postulat qui est mis en question dans *1984*, postulat que va défendre Winston avec l'intime conviction qu'il représente le dernier rempart de la liberté. « Avec la sensation qu'il s'adressait à O'Brien, et aussi qu'il posait un important axiome, il écrivit : *La liberté, c'est la liberté de dire que deux et deux font quatre. Lorsque cela est accordé, le reste suit* » (p. 119).

Ainsi donc, l'axiome fondamental et apparemment indestructible de la science moderne devient-il à son tour douteux. Ou plutôt il se montre incapable de résister au doute radical que Descartes – qui fut du reste le seul rationaliste à mettre en doute que deux et deux font quatre – avait cru surmonter une fois pour toutes en arguant du fait même de douter. « Après tout, se demande Winston, comment pouvons-nous savoir que deux et deux font quatre ? Ou que la gravitation exerce une force ? Ou que le passé est immuable ? Si le passé et le monde extérieur n'existent que dans l'esprit et si l'esprit est susceptible de recevoir des directives ? Alors quoi ? » (p. 118).

Le mot clef ici est « directives ». Que l'esprit soit susceptible de recevoir des directives signifie qu'il ne peut plus servir de refuge à l'homme, et que celui-ci use désormais du point d'appui d'Archimède contre lui-même, autrement dit que l'esprit humain est devenu pour lui-même un objet d'expérimentation. Dans *1984*, tout se passe comme si le doute universel de Descartes – qu'avaient permis d'apaiser un temps le transfert du point d'appui d'Archimède dans l'esprit humain et la bonté inexplicable d'un *deus ex machina* fondant le passage de la res cogitans à la res extensa – refluait maintenant vers lui-même, mettant en doute la certitude du doute lui-même et, partant, la réalité des processus qui ont lieu dans l'esprit.

Pourtant, O'Brien n'affirme-t-il pas que « la réalité est à l'intérieur du crâne » ? Certes ; mais que peut bien valoir cette « réalité » si l'esprit est malléable à l'infini, s'il faut admettre, avec O'Brien lui-même, que « nous commandons à l'esprit » ? Mais qui est ce « nous » ? Qui commande à l'esprit et à la réalité ? Big Brother n'est, on l'a vu, que la personnification du Parti, du pouvoir totalitaire[29],

29. Pouvoir qui se nourrit de l'impuissance d'individus isolés vivant dans la peur et la suspicion (cf. sur ce point Hannah Arendt, *CHM*, 224 et suiv.). De sorte que, comme « l'amplification ostentatoire du pouvoir dans la

pouvoir dont la signification renvoie à son tour à celui que l'homme exerce sur la nature et sur lui-même afin d'« échapper à son identité » et devenir « tout-puissant et immortel », devenir Dieu. « Dieu, c'est le pouvoir », déclare O'Brien (cf. p. 372-373).

Ce pouvoir démiurgique sur lui-même que l'homme s'est acquis du fait de la science moderne nous ramène à la figure cartésienne du mauvais génie. Dans *1984*, le cauchemar de Descartes est devenu réalité : il n'y a plus de Dieu que trompeur, et à ce Dieu trompeur l'homme ne peut désormais espérer échapper qu'en se séparant de ce qui le rend essentiellement vulnérable à la perfidie de ce Dieu : c'est-à-dire ses sens et sa raison, ravalés au rang d'objets, comme si l'homme pouvait disposer de son être en dehors de lui-même, s'appliquer à lui-même le point d'Archimède et, ainsi, parvenir à se refaire, à s'autocréer.

Le « tout est possible, tout est permis » de l'époque moderne procède essentiellement de cette séparation, à partir de laquelle l'esprit humain lui-même devient virtuellement « malléable à l'infini », comme le dit O'Brien et comme nous devons hélas l'admettre, tant il est vrai que tout ce que nous faisons et pensons aujourd'hui est traduisible en « « comportements objectifs », que nous [pouvons] étudier avec les mêmes méthodes que celles utilisées pour l'étude du comportement des rats ». De telle sorte qu'il est probable, poursuit Arendt, qu'un jour viendra où « tout l'orgueil mis

---

doctrine hobbienne », la célébration hyperbolique du pouvoir par O'Brien dans *1984* « ne doit pas masquer un affaiblissement radical de sa substance ou de sa signification », Big Brother désignant, à l'image du Léviathan de Hobbes, « l'artifice humain qui permet aux hommes de rendre effective et efficace cette « idée du plus grand pouvoir » que dans leur impuissance ils sont conduits à concevoir » (Pierre Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme. Dix leçons*, p. 64-65 et 73). Or, si l'on peut du moins en juger par ce qui, au XXe siècle, a accompagné cette « idée du plus grand pouvoir » – nous pensons bien sûr au stalinisme, et plus particulièrement aux procès de Moscou avec leur cortège hallucinant de complots et de traîtres inventés de toutes pièces –, il semble bien qu'à cette idée soit intrinsèquement liée une structure paranoïde qui constituerait à proprement parler l'imagination (délirante) totalitaire. « Le mythe moderne de l'autonomie individuelle conduit à tant d'esseulement, dit Marejko, qu'il faut recourir à des menaces occultes et fantastiques pour échapper à la folie : je ne peux pas vivre sans la présence d'un Autre. Privé de la foi en un Dieu qui m'aime, je m'inventerai des démons pour sentir que j'existe encore » (*op. cit.*, p. 45).

à ce que nous savons faire disparaîtra dans quelque mutation de la race humaine » (*CC*, 354-355).

C'est précisément contre cette mutation que lutte avec l'énergie du désespoir Winston Smith, mutation qui confirmerait le divorce définitif de la *vérité* et de la *pertinence*, selon une distinction chère à Fernand Dumont. Autrement dit, Orwell nous place devant ce que les modernes ont longtemps répugné à admettre, à savoir que « la vérité scientifique n'a pas besoin d'être éternelle, elle n'a même pas besoin d'être compréhensible, ni de convenir à la raison humaine » (*CHM*, 327). Dans *1984* se vérifie tragiquement la prévision de Whitehead selon laquelle « Dieu sait quel apparent non-sens ne sera pas demain une vérité démontrée[30] ». « Supposez-vous, lance avec morgue O'Brien à Winston, qu'il soit au-dessus de notre pouvoir de mettre sur pied un double système d'astronomie ? Les étoiles peuvent être proches ou distantes selon nos besoins ? Croyez-vous que nos mathématiciens ne soient pas à la hauteur de cette dualité ? » (p. 375).

L'optimisme cynique d'O'Brien dissimule une angoisse latente, celle-là même qui tourmente la science contemporaine. Car si, comme tout semble l'indiquer, « il faut admettre la possibilité d'une [...] application pour toutes les constructions de mathématique pure, même les plus étranges » (*CHM*, 321), si à la limite n'importe quelle découverte ou construction mathématique peut se prêter à une conversion dans la réalité empirique, alors l'homme aura beau se réjouir tant qu'il voudra de l'harmonie existant entre l'esprit et la matière, « il lui sera difficile de ne pas se demander si ce monde mathématiquement préconçu ne serait pas un songe où chaque vision rêvée, que l'homme produit lui-même, ne conserve le sceau du réel que pendant la durée du rêve » (*CHM*, 322).

Comment sortir de ce mauvais rêve ? Où ira l'homme moderne, étranger au monde où il vit, s'il ne peut même plus chercher refuge dans son esprit ? « Coupé de tout contact avec le monde extérieur et avec le passé, le citoyen d'Océania est, dit le narrateur de *1984*, comme un homme des espaces interstellaires qui n'a

---

30. Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World*, cité par Hannah Arendt, *CHM*, 327.

aucun moyen de savoir quelle direction monte et laquelle descend » (p. 282).

Le citoyen d'Océania est un homme d'Utopia : littéralement de nulle part ; un homme qui a perdu tous ses points de repère ; un homme qu'on aurait lancé dans l'espace sans espoir de retour sur terre, c'est-à-dire de faire de nouveau usage de son sens commun. « Comment puis-je m'empêcher de voir ce qui est devant mes yeux ? Deux et deux font quatre », proteste Winston à qui O'Brien, montrant quatre doigts de sa main gauche, voudrait faire avouer qu'il en voit cinq. « Parfois, Winston, réplique O'Brien. Parfois ils font cinq. Parfois ils font trois. Parfois ils font tout à la fois. Il faut essayer plus fort. Il n'est pas facile de devenir sensé » (p. 354)[31].

Devenir sensé : c'est-à-dire renoncer au sens commun, au témoignage des yeux et de l'esprit, pour ainsi « échapper à son identité » et « se soumettre complètement et entièrement » au Parti, « plonger dans le parti jusqu'à *être* le Parti ». À cette condition, assure O'Brien, l'être humain devient « tout-puissant et immortel » (p. 373).

L'immortalité qu'évoque ici O'Brien n'a bien sûr rien en commun avec celle dont nous avons déjà parlé, l'immortalité à laquelle aspirait le citoyen de la Cité antique. Ce dernier, insatisfait de l'immortalité garantie par son appartenance à l'espèce humaine – immortalité qui convient aux esclaves et aux barbares, c'est-à-dire à ceux qui vivent comme des bêtes et se contentent de ce que leur offre la nature –, ambitionnait de se hausser à une immortalité semblable à celle des dieux en laissant une trace impérissable de son passage sur terre, par ses œuvres, ses exploits ou ses paroles. À

---

31. Comme le remarque pertinemment Arendt, « le phénomène totalitaire, avec ses traits antiutilitaires frappants et son étrange dédain pour les faits, est basé en dernière analyse sur la conviction que tout est possible – et non seulement permis, d'un point de vue moral ou d'un autre point de vue, comme c'était le cas avec le premier nihilisme. Les systèmes totalitaires tendent à démontrer que l'action peut être basée sur n'importe quelle hypothèse et que, dans le cours d'une action conduite de manière cohérente, l'hypothèse particulière deviendra vraie, deviendra réelle, d'une réalité de fait. » Un peu plus loin, Arendt ajoute que « la pensée en termes de processus, d'une part, et la conviction, d'autre part, que je connais seulement ce que j'ai fait moi-même, a conduit à la complète absence de sens résultant inévitablement de l'idée selon laquelle je peux choisir de faire tout ce que je désire et qu'il en sortira toujours une espèce de « sens » » (*CC*, 117 et 118).

l'opposé de ce souci d'*immortalité politique* (dans et par le monde des affaires humaines), l'*immortalité cosmique* (dans l'espace-temps infini) célébrée par O'Brien implique le sacrifice des individus et leur absorption dans le grand Tout de l'univers. Jan Marejko écrit : « En m'identifiant au centre du cosmos, en me divinisant, j'échappe à une étendue infinie, mais paradoxalement, ayant cessé d'être limité par la spatialité, je peux m'identifier au grand Tout[32]. » Mais cette fusion à son tour, explique un peu plus loin Marejko, crée dans l'âme humaine un tel vertige, une telle angoisse que, pour échapper à l'espace vide et à l'immatérialité, l'homme se tourne vers la terre et aspire à s'insérer dans l'inertie de la matière, « désire (et craint tout à la fois) atteindre un état où [...] il deviendra incapable de se mouvoir soit vers lui-même, soit vers les êtres ou les choses du dehors[33] ». Incapacité que Hannah Arendt a su, de son côté, fort bien diagnostiquer au cœur de la société contemporaine : « Le dernier stade de la société de travail, la société d'employés, exige de ses membres un pur fonctionnement automatique, comme si la vie individuelle était réellement submergée par le processus global de la vie de l'espèce, comme si la seule décision encore requise de l'individu était de lâcher, pour ainsi dire, d'abandonner son individualité, sa peine et son inquiétude de vivre encore individuellement senties, et d'acquiescer à un type de comportement, hébété, « tranquillisé » et fonctionnel » (*CHM*, 363).

Dès lors, tout ce qu'il reste à l'individu de virtuellement réel, d'aussi réel que la Cité dans l'Antiquité, c'est son corps, avec ses impulsions et ses appétits les plus primitifs. Ainsi en est-il en Océania où « la réalité n'exerce sa pression qu'à travers les besoins de la vie de tous les jours, le besoin de manger et de boire, d'avoir un abri et des vêtements, d'éviter d'avaler du poison ou de passer par les fenêtres du dernier étage, et ainsi de suite. Entre la vie et la mort, entre le plaisir et la peine physique, il y a encore une distinction, mais c'est tout » (p. 282).

Ce passage de *1984* n'est pas sans évoquer le postulat de Bentham : « Nature has placed mankind under the governance of two sovereign masters, *pain* and *pleasure*. It is for them alone to point

---

32. Jan Marejko, *op. cit.*, p. 56.

33. *Ibid.*, p. 57.

out what we ought to do, as well as to determine what we shall do[34]. » Dans cette perspective, le dénominateur commun entre les hommes n'est pas le monde qui les sépare et les rassemble tout à la fois, mais le simple fait naturel que tous sont atteints par la douleur et le plaisir.

Cette dernière remarque va nous permettre d'y voir plus clair dans la logique qui gouverne le discours et le comportement d'O'Brien, qu'il faut surtout éviter de porter au compte de la démence ou de la perversité. Dans les conditions qui ont cours en Océania, les tortures qu'O'Brien inflige à Winston ont d'abord une fonction pédagogique ; elles forment, pourrait-on dire, le chapitre majeur de son programme de réhabilitation ou de rééducation à la réalité océanienne. Pourquoi la souffrance en vient-elle à acquérir un statut si éminent en Océania ainsi que, comme nous le savons, dans toute société totalitaire ? C'est que, pour emprunter encore une fois à Arendt, « rien ne nous expulse du monde plus radicalement qu'une concentration exclusive sur la vie corporelle, concentration imposée par la servitude ou par l'extrémité d'une souffrance intolérable. Si, pour une raison quelconque, on veut que l'existence humaine soit entièrement « privée », indépendante du monde et uniquement consciente du fait de son existence, on devra nécessairement fonder son raisonnement sur de telles expériences » (*CHM*, 127).

Ces lignes écrites par Arendt dans les années cinquante semblent faire écho aux paroles qu'Orwell met dans la bouche d'O'Brien : « Comment un homme s'assure-t-il de son pouvoir sur un autre, Winston ? Winston réfléchit : – En le faisant souffrir, répondit-il. – Exactement, approuve O'Brien. En le faisant souffrir. L'obéissance ne suffit pas. Comment, s'il ne souffre pas, peut-on être certain qu'il obéit, non à sa volonté, mais à la vôtre ? Le pouvoir est d'infliger des souffrances et des humiliations [...] Le progrès dans notre monde, poursuit-il, sera le progrès vers plus de souffrance [...] Si vous désirez une image de l'avenir, imaginez une botte piétinant un visage humain... éternellement » (p. 376-377).

Image saisissante et hautement évocatrice. Car si le visage représente, comme a tellement insisté Emmanuel Lévinas, l'exté-

---

34. Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789), dans *The English Philosophers from Bacon to Mill*, p. 791.

riorité absolue, le Tout Autre qui ébranle l'ipséité du moi et amène l'individu humain à faire le saut « au-delà de l'essence », dans l'« autrement qu'être », pour ainsi assumer la responsabilité éthique et le risque de l'approche sans conquête et sans fusion ; si le visage « parle », s'il est bien ce par quoi la parole advient comme mystère de l'ouverture à l'autre que soi, ouverture où s'annonce l'épiphanie de l'Infini dans le regard sans défense de mon prochain, alors son piétinement éternel risque de signifier la régression brutale de l'homme dans la violence muette de sa naturalité où *homo homini lupus*.

Mais revenons à O'Brien. En dépit des apparences, celui-ci n'est pas sadique : il est simplement logique. Effroyablement logique, comme est bien obligé de le reconnaître sa victime, qui éprouve à l'égard de son bourreau un « respect particulier, que rien ne [semble] pouvoir détruire » (p. 384). Le raisonnement d'O'Brien est logique en ce sens qu'il tire les conséquences nécessaires de la méfiance à l'égard de l'homme qui est au commencement du savoir moderne. En faisant de la souffrance la pierre de touche du réel et en traçant une ligne de démarcation nette entre la « sorte de monde [que] nous créons » et les « stupides utopies hédonistes qu'avaient imaginées les anciens réformateurs » (p. 376), O'Brien adopte la seule position parfaitement cohérente eu égard au doute moderne, au doute radical sur la réalité de ce qui se révèle aux sens et à la raison de l'homme. « Chez les Anciens, dit encore Arendt, l'aliénation par rapport au monde, dans toutes les écoles – du stoïcisme à l'épicurisme, jusqu'à l'hédonisme, jusqu'aux cyniques – était inspirée par une profonde méfiance du monde ; elle obéissait à un besoin ardent de fuir les affaires du monde, les inquiétudes et les souffrances qu'elles infligent, pour se réfugier dans la sécurité d'un domaine intérieur où le moi ne serait exposé qu'à soi-même. Les écoles modernes correspondantes – puritanisme, sensualisme, hédonisme de Bentham – s'inspiraient au contraire de leur méfiance de l'homme ; elles obéissaient au doute, puisqu'elles doutaient que les sens humains fussent aptes à accueillir le réel, et la raison humaine à accueillir le vrai ; elles obéissaient à la conviction des déficiences, voire de la dépravation de la nature humaine » (*CHM*, 349).

C'est cette même méfiance de l'homme que recouvre la célébration marxienne de la vie. Ce que Marx demande à la vie et au travail, c'est « de résoudre les problèmes de la philosophie cartésienne

et de jeter un pont en même temps par-dessus l'abîme qui ne cessait de s'élargir entre la philosophie et la science » (*CHM*, 352). Mais ce pont n'est-il pas pont de fortune, incapable de supporter le poids de la grandeur et de la misère humaines, et qui, loin de surplomber l'abîme, y plonge comme en un long tunnel sans fin où l'homme risque de perdre jusqu'au souvenir de la lumière ?

On nous objectera la vérité de la vie, « l'abandon à la vie immanente » qui « exclut toute forme négative et mutilante d'acceptation et de sacrifice[35] ». Mais si Orwell avait raison, « si le but poursuivi était, non de rester vivant, mais de rester humain » (p. 237) !

35. Gabrielle Dufour-Kowalska, *Michel Henry. Une philosophie de la vie et de la praxis*, p. 250.

CHAPITRE XI

LE DÉNI DU POLITIQUE ET SES RACINES PLATONICIENNES

Dans ses mémoires centrés sur le personnage de son mari, le grand poète russe Ossip Mandelstam, victime des purges staliniennes des années trente, Nadejda Mandelstam brosse un tableau hallucinant de la vie quotidienne en U.R.S.S. sous la terreur, tableau dont la ressemblance est tout à fait frappante avec le monde décrit par Orwell dans sa « fiction ». À preuve ces quelques extraits : « Personne n'avait confiance en personne, et nous soupçonnions chacun de nos amis d'être un mouchard. On avait parfois l'impression que le pays tout entier était frappé par la manie de la persécution [...] L'espionnage réciproque, tel était le principe fondamental qui nous régissait [...] J'affirme que nous étions tous, dans les villes encore plus que dans les campagnes, dans un état voisin du sommeil hypnotique. On nous avait effectivement persuadés que nous étions entrés dans une ère nouvelle, et il ne nous restait qu'à nous soumettre à la fatalité historique qui, d'ailleurs, coïncidait avec les rêves des meilleurs de ceux qui avaient combattu pour le bonheur de l'homme. La propagande du déterminisme historique nous avait ôté volonté et liberté de jugement [...] *Ne pas voir ce qui se passe autour de vous n'est pas une simple manifestation de passivité. Les Soviétiques avaient atteint un haut degré de cécité psychique, et cela avait un effet destructeur sur toute leur structure mentale* [...] *La perte de la confiance mutuelle est le premier signe de dislocation de la société sous les dictatures comme la nôtre, et c'était précisément ce que cherchaient nos dirigeants*[1]. »

---

1. Nadejda Mandelstam, *Contre tout espoir*, p. 31, 42, 56 et 94 ; l'italique est de nous.

La ressemblance entre la réalité décrite par Nadejda Mandelstam dans *Contre tout espoir* et celle qu'a imaginée Orwell dans *1984* n'a rien de fortuit ; elle résulte de leur commune expérience du phénomène totalitaire, que la première il est vrai a vécu de beaucoup plus près et durant une plus longue période.

Avouons tout de suite que la référence aux mémoires de Nadejda Mandelstam n'est pas de notre part innocente, puisque ceux-ci ont servi de prétexte au roman de Michel Henry, *L'amour les yeux fermés* (prix Renaudot 1976). Ce fait, peu connu au demeurant, s'avère particulièrement intéressant dans la mesure où la mise en parallèle des deux œuvres rend parfaitement manifeste le principe qui a présidé à la transposition romanesque de M. Henry. Ce principe est celui d'une opposition philosophique entre liberté et politique, opposition qui fonde le déni du politique à la critique et au dépassement duquel nous voudrions, dans ce dernier chapitre de notre ouvrage, contribuer en retraçant son origine platonicienne.

Inscrite à priori dans la logique de cette opposition, que postule la philosophie henryenne de la subjectivité absolue, l'adaptation philosophico-romanesque de *Contre tout espoir* se caractérise par une évacuation complète de la dimension politique du récit de Nadejda Mandelstam, par l'oblitération du message ou de l'avertissement qu'il renferme quant aux dangers que la destruction du sens commun fait partout peser sur l'avenir de la liberté. Que la sauvegarde des valeurs humaines fondamentales dépende de l'existence d'un monde commun ; que les facultés créatrices des individus puissent difficilement s'épanouir en l'absence d'un domaine public ; que la poésie, la plus quotidienne ou la plus rare, soit l'une des formes par lesquelles se manifeste la puissance politique d'une communauté d'hommes, non pas sa force monolithique mais sa cohésion : telles sont là quelques-unes des convictions profondes que Nadejda Mandelstam a voulu transmettre à travers sa chronique de la vie quotidienne à l'époque des grandes purges et des camps de concentration staliniens. « Le travail du poète, en tant que porte-parole de l'harmonie universelle, a, dit-elle, un caractère social et exprime les problèmes de l'homme car le poète est un homme qui vit parmi ses semblables et partage leur destin. Il ne parle pas « pour eux », mais avec eux, sans se séparer d'eux, et en cela réside sa vérité [...] Cette impulsion [poétique] cesse de se manifester lorsque le matériau s'épuise, c'est-à-dire lorsque s'affaiblit le lien

entre le poète et le monde et les hommes, lorsqu'il cesse de les entendre et de vivre avec eux. N'est-ce pas dans ce contact avec les hommes que le poète puise le sentiment de son bon droit, sans lequel il n'y a pas de poésie[2] ? »

De cette reconnaissance explicite du lien essentiel qui unit la poésie au monde commun, rien n'est plus éloigné que cette fin de non-recevoir que les héros de *L'amour les yeux fermés* opposent à ce tout ce qui vient du monde en raison du dédain qu'il leur inspire. Entre la Nadejda de *Contre tout espoir*, qui lie son sort à celui du peuple russe dont elle partage les souffrances, et l'héroïne de *L'amour les yeux fermés*, qui se sépare de la folie de la multitude pour vivre authentiquement, pour partager avec quelques-uns « ce secret d'une vie qui se refuse à l'objectivité de la chose publique et commune[3] », il y a littéralement un monde. Quel contraste entre la Nadejda de Michel Henry qui assimile d'emblée le monde commun à la bêtise et au mal radical, et la vraie Nadejda qui discerne dans la destruction du monde commun l'origine de l'isolement radical, de la peur et de la méfiance mutuelle des individus vivant sous un régime totalitaire !

Ainsi retrouvons-nous (à vrai dire sans grand étonnement) dans le roman de M. Henry la même équation entre le mal et le monde qui, on s'en souvient, intervenait déjà au fondement de son interprétation de Marx. Reste que la prétention du marxisme totalitaire de subordonner toutes les sphères de l'existence aux impératifs de la construction du communisme et de la société sans classes semble donner raison à M. Henry. N'est-ce pas, en effet, au nom des intérêts « politiques » supérieurs de la communauté que le marxisme totalitaire traite avec un tel mépris les individus, démontrant par là même l'incompatibilité foncière de la liberté et de la politique ? « Nous sommes enclins à croire que la liberté commence où la politique finit, parce que nous avons vu que la liberté avait disparu là où des considérations soi-disant politiques l'emportaient sur tout le reste », écrit Arendt (*CC*, 193).

Que ce raisonnement erroné ne puisse que sortir renforcé de l'éclairage purement philosophique sous lequel on peut être tenté

---

2. *Ibid.*, p. 189.

3. Michel Henry, *L'amour les yeux fermés*, p. 134.

d'appréhender le phénomène totalitaire, c'est ce qu'a fait suffisamment ressortir notre critique du *Marx* de Michel Henry. Pour ce dernier, le totalitarisme ne vient en somme qu'illustrer et corroborer le jugement à priori porté sur le politique selon lequel il ne saurait y avoir de liberté véritable qu'en dehors du domaine public, qu'à l'écart du monde commun. Il ne serait pas difficile de montrer que ce jugement résiste mal à l'épreuve de la réalité, notamment au fait indiscutable que, partout où l'idéologie marxiste a triomphé, ce triomphe fut presque immédiatement suivi de la destruction de tout espace public, qui entraîna à son tour l'extinction rapide des libertés individuelles, non seulement la liberté de parler et d'agir, mais également celle de penser[4]. Reste toutefois – la possibilité d'une erreur logique étant exclue – à chercher une explication à l'évidence avec laquelle un tel jugement s'impose à l'esprit du philosophe contemporain, au point de le rendre aveugle à la réalité et de lui faire prendre l'effet pour la cause.

Pareille recherche empruntera la voie d'une réévaluation de la tradition de la philosophie politique occidentale, notamment de la pensée de celui qui, en réaction à la condamnation politique de son maître Socrate, fonda cette tradition *contre la liberté politique* et sur la conviction – qu'il eut le génie d'élever au rang d'axiome pour la postérité philosophique – selon laquelle il n'est de liberté qu'intérieure.

La mort de Socrate et son interprétation platonicienne

La mort de Socrate – sans parler ici de celle du Christ – fait partie de ces très rares événements extraordinaires qui continuent, au mépris du temps, à mobiliser la part la plus profonde de notre être et à défier notre faculté de jugement. Pourquoi Socrate est-il mort ? Sa mort était-elle nécessaire ? Marque-t-elle de façon significative le

---

4. Aux toutes dernières lignes de sa *Condition de l'homme moderne*, Arendt, se souvenant sans doute des remarques de Tocqueville concernant l'absence de liberté d'esprit sous la tyrannie de la majorité, écrit que, « contrairement à ce que l'on admet en général à propos de l'indépendance proverbiale des penseurs dans leur tour d'ivoire [...], il est bien plus aisé d'agir que de penser sous la tyrannie » (*CHM*, 366).

destin de la culture occidentale ? Et si oui, en quel sens ? Enfin, en quoi cette mort peut-elle me rejoindre ici et maintenant ?

Le défi que nous posent en elles-mêmes de telles questions s'accroît considérablement du fait que, comme celle du Christ d'ailleurs, la mort de Socrate ne nous est et ne nous sera jamais connue qu'à travers l'interprétation qu'en donnèrent ses disciples et en tout premier lieu Platon, dont on peut concevoir l'œuvre en sa totalité comme une longue méditation sur la mort du « plus sage des hommes ». Jean Brun a certainement raison d'écrire que « la mort de Socrate a eu, pour le développement de la pensée de Platon, une influence plus grande que son enseignement[5] ». Car de cette mort Platon a su tirer, avec une rigueur et une profondeur inégalées et probablement inégalables, une série de déductions systématiques concernant le rapport de la pensée et de l'action : « La dichotomie entre la vision de la vérité dans la solitude et le retrait, et le fait d'être pris dans les rapports et la relativité des affaires humaines a fait autorité pour la tradition de la pensée politique [...] Historiquement, cela devint la marque de la philosophie politique de l'école socratique, et l'ironie de cette évolution est probablement que c'était précisément cette dichotomie entre la pensée et l'action que Socrate avait crainte et tenté d'empêcher dans la polis » (*CC*, 152-153).

La mort de Socrate désigne l'événement sous le choc duquel Platon commença à philosopher en exerçant sur cet événement même sa formidable puissance abstractive, comme si tout le génie de Platon se fût appliqué à rendre raison d'une mort dont il ne serait jamais parvenu autrement à faire le deuil. Ainsi la mort de Socrate devint-elle, à partir et à cause de Platon, le témoignage irrécusable de l'incompatibilité de principe entre le bios politikos et le bios theôretikos, entre une vie politique laissée à elle-même, c'est-à-dire à la pluralité des opinions et au libre exercice de l'action (praxis) et de la parole (lexis), et la vie essentiellement solitaire de ceux qui se consacrent à la recherche de la vérité une et universelle.

Il convient donc de se demander si l'indignation et le ressentiment de Platon ne l'ont pas conduit trop loin, jusqu'à adopter à l'égard de la Cité responsable de cette mort, de ce « crime », une attitude extrême et finalement, comme dit Guardini, « inhumaine,

---

5. Jean Brun, *Platon et l'Académie*, p. 21.

parce qu'elle menace d'éliminer le domaine qui, en son sens particulier, garantit l'humain, à savoir le corps et l'histoire[6] ». Comparant Platon à Socrate, Eugen Fink note de son côté que le premier « s'élève au-dessus du projet socratique, dans la mesure où il transforme en un nouveau problème, en problème radical, la différence toujours utilisée par Socrate entre les actions singulières plus ou moins bonnes et le bien en soi, entre les activités vertueuses et la vertu elle-même. Platon donne à cette différence une portée universelle en la comprenant comme différence entre chose sensible et idée[7]. »

À ce propos, il est frappant que l'œuvre de Platon se porte garante de deux attitudes distinctes mais complémentaires à l'égard du monde sensible : soit s'en évader, échapper aux apparences sans être pour accéder à l'« arrière-monde » intelligible, seul monde réel ; soit fixer les conditions qui permettraient la transformation de ce monde apparent de manière à le rendre le plus conforme possible au vrai monde, à le mettre en accord avec les Idées éternelles et immuables entrevues dans la contemplation. Le point commun à ces deux attitudes est le rejet du « préjugé » politique au fondement de la Cité, préjugé selon lequel l'homme ne peut rien accomplir de plus grand que sa propre apparence. Hannah Arendt a énormément insisté, tout au long de son œuvre, sur la distinction fondatrice de la Cité entre domaine privé et domaine public, entre un domaine réservé aux nécessités qu'impose aux hommes leur condition d'êtres vivants, et un domaine spécifiquement politique où les hommes font leur apparition sur la scène du monde en tant que personnages singuliers et irremplaçables. À cette distinction, qui trouve encore il est vrai un écho dans ses dialogues politiques, Platon va substituer une autre distinction qu'il juge plus décisive entre d'une part la vita contemplativa, l'expérience de l'éternel que le philosophe fait dans la solitude silencieuse et le repos (skolia), et d'autre part la vita activa entendue au sens de non-repos (a-skolia) et qui désigne aussi bien les activités liées à la nécessité vitale que l'activité politique elle-même. Selon cette dernière distinction – qui fera autorité pour la tradition de la philosophie occidentale et que la pensée chrétienne ne remettra pas en cause – la politique elle-même relève de cette

6. Romano Guardini, *La mort de Socrate*, p. 158.

7. Eugen Fink, *Le jeu comme symbole du monde*, p. 14-15.

nécessité que le philosophe se doit de dépasser mais également de maîtriser, s'il veut pouvoir un jour se consacrer en toute quiétude, sans danger, à la contemplation des essences.

Aux yeux de Platon, Socrate n'a commis qu'une seule erreur, mais fatale : il a cru que la recherche philosophique de la vérité était possible à l'intérieur d'une cité non réformée, encore soumise à l'arbitraire de l'opinion. Aussi le scandale que constitue la mort de Socrate appelle-t-il une réforme en profondeur, c'est-à-dire philosophique, des institutions politiques. En d'autres termes, ce scandale démontre la nécessité d'une philosophie politique. Car si l'homme le plus sage et le plus libre qui fut n'a pu exercer sa sagesse et sa liberté dans la polis sans encourir l'accusation de subversion et de corruption qui devait aboutir à sa condamnation à mort, ce ne peut être que parce que la liberté que prétendent chérir les citoyens de cette polis et en laquelle Socrate lui-même eut la faiblesse de croire ou du moins de respecter – liberté de parler et d'agir, liberté de donner son opinion (doxa) sur tout et sur rien – n'est en réalité qu'un simulacre de liberté. La conclusion de Platon est radicale : il n'est de liberté que philosophique, que moyennant une rupture radicale avec ce monde d'apparences et de tromperies dans lequel vivent la multitude des hommes.

Que cette conception de la liberté – qui situe celle-ci hors de la vie pratique et de l'expérience du monde, exclusivement dans le domaine de l'intelligible et dans la contemplation du bien – ne soit pas en accord avec le sens éminemment public que Socrate a voulu imprimer à son enseignement philosophique, et ce jusque dans la mort, c'est bien la thèse que nous entendons défendre ici.

D'abord, à lire de près les deux dialogues les plus socratiques de Platon, l'*Apologie* et le *Criton*, il apparaît que l'enjeu primordial pour Socrate n'y est pas tant la philosophie – telle du moins que Platon s'attachera plus tard à en définir rigoureusement le concept dans son grand dialogue politique, *La République* – que la Cité qui l'a rendue possible et au flanc de laquelle Socrate se dit attaché par le Dieu[8]. Pour reprendre les mots de Merleau-Ponty, « Socrate se fait une autre idée de la philosophie : elle n'est pas comme une

8. Cf. Platon, *Apologie de Socrate*, 30 e.

idole dont il serait le gardien, et qu'il devrait mettre en lieu sûr, elle est dans son rapport vivant avec Athènes[9] ».

Ce rapport vivant entre la philosophie et la polis est en effet ce que le Socrate de l'*Apologie* et du *Criton* semble le plus soucieux de sauvegarder, en le protégeant à la fois contre les dangers d'une opinion qui ne serait guidée que par l'intérêt et l'utilité, et contre l'insidieuse tentation d'une vérité par delà l'opinion. « Pour lui, dit Fernand Dumont, se posait déjà l'antinomie qui devait se durcir jusqu'à nous : ou bien je me tiens du côté de ce qui est significatif chez les hommes et, pour réconcilier les préférences communes avec la vérité, je cède à l'arbitraire de l'opinion utile ; ou bien je me tiens du côté de la vérité mais je ne sais plus où se trouve ce monde nouveau qui n'est pas celui de mes appartenances quotidiennes[10]. »

Socrate ne résout pas l'antinomie, il demeure pour ainsi dire dans l'entre-deux, non par irrésolution mais afin d'interroger « la distance entre parole et culture qui étaient auparavant étroitement confondues[11] », et de rester à l'écoute des accords nouveaux qu'il pressent au creux de cette distance. De cette recherche de médiations entre, d'une part, une parole délestée du poids des traditions et avide de vérité et, d'autre part, les exigences inhérentes à la communauté des hommes et à une vie politique véritable, le démon de Socrate est, comme le suggère encore F. Dumont, « le secret soutien – non pas le fondement assuré et nommé, mais la garantie cachée et qui affleure à peine dans la texture même du dialogue socratique [...], la foi dans un consensus commun, dans une unanimité de la parole fondamentale : l'exacte transposition de l'ancien univers contraignant des traditions écroulées ». Au fond, ajoute le penseur québécois à propos de Socrate, « son problème, et c'est aussi le nôtre, c'était d'effectuer cette transposition sans renier les deux termes, en leur gardant leur consistance respective[12] ».

Or, ce problème n'est justement plus celui de Platon. Ou plutôt tout l'effort de ce dernier va consister à contourner ce problème en faisant subir à l'interrogation philosophique un déplacement déci-

---

9. Maurice Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie et autres essais*, p. 44.
10. Fernand Dumont, *L'anthropologie en l'absence de l'homme*, p. 74.
11. Fernand Dumont, *Le lieu de l'homme*, p. 30.
12. *Ibid.*, p. 29.

sif, en assignant un statut nouveau à la quête de vérité. « En tentant de réfléchir jusqu'au bout les implications du procès de Socrate, Platon, dit Arendt, arriva à la fois à son concept de la vérité comme le véritable opposé de l'opinion, et à sa notion de la forme spécifique du discours philosophique, dialegesthai, comme l'opposé de la persuasion et de la rhétorique » (*PP*, 86). Façon de dire que Platon va soustraire la philosophie au débat public, à la « fange » des opinions, pour en faire une démarche exclusivement réservée à ceux qu'Arendt appelle, non sans quelque ironie, les *Denker von Gewerbe*, ces penseurs professionnels qui, après s'être volontairement exilés du monde commun, trouvent dans la solitude du penser et de l'écriture leur terre d'asile.

Ici encore, la figure du démon socratique s'avère précieuse en ce qu'elle constitue peut-être le meilleur témoin de ce qui se joue dans le passage de Socrate à Platon. C'est la présence du démon qui retient le premier d'écrire, de donner une forme définitive et doctrinale à ce qui, pour rester significatif et pertinent par rapport au monde commun des hommes, doit échapper à la clôture du système et pouvoir être remis en question, débattu, actualisé dans le présent de la parole. De là du reste la forme dialogique que revêt l'enseignement socratique, quoique le mot « enseignement » ne soit pas vraiment approprié dans la mesure où il sous-entend la présence d'un maître qui sait et d'un disciple qui ne sait pas. Or, Socrate ne se donne jamais pour un maître à penser. « Je n'ai jamais été le maître de personne[13] », déclare-t-il devant ses juges. Et à Ménon, il confie : « Je ne suis pas un homme qui, sûr de lui, embarrasse les autres : si j'embarrasse les autres, c'est que je suis moi-même dans le plus extrême embarras[14]. »

On a souvent subodoré dans de tels aveux l'habileté sinon la ruse de celui qui, connaissant d'avance les réponses, feint l'ignorance pour mieux circonvenir l'interlocuteur et parvenir ainsi à lui imposer sa vérité. Soupçon d'autant plus difficile à écarter que Socrate, notamment dans *La République*, se verra affublé par Platon des habits du roi-philosophe, transformant le questionneur embarrassé en possesseur tranquille de la vérité et en censeur. Aussi

---

13. Platon, *op. cit.*, 33 a.

14. Platon, *Ménon*, 80 c-d.

dirions-nous volontiers de la philosophie politique de Platon qu'elle porte préjudice à l'authenticité, à la sincérité du témoignage de Socrate dans l'*Apologie* et dans le *Criton*. Bien sûr, ce témoignage étant rapporté par Platon lui-même, il fut de règle qu'on l'interprétât à la lumière de la doctrine des Idées et qu'ainsi l'on confondît socratisme et platonisme. Assimilation douteuse, selon nous, et contre laquelle, du reste, l'on trouve de solides arguments dans l'œuvre même de Platon.

D'abord, et même si l'on ne peut fixer avec une parfaite exactitude la chronologie des écrits de Platon, il est manifeste que l'œuvre tend à l'élimination progressive du personnage de Socrate, tel qu'il apparaît dans les premiers dialogues (dits socratiques) et notamment dans l'*Apologie*. Plus on avance dans l'œuvre, plus la présence du daimôn socratique se fait discrète ; de proche en proche, presque insensiblement, Platon dépouille son maître de son identité propre, l'arrache à son singulier questionnement, pour le transformer en théoricien et propagandiste des Idées, avant de lui donner définitivement congé dans les *Lois*.

Mais il est une autre raison, plus décisive encore, qui interdit selon nous l'assimilation du socratisme au platonisme. C'est, comme nous l'avons déjà signalé, que Socrate n'a rien écrit, qu'il n'a pas cru bon de rédiger ses pensées. Constitutive de sa légende, cette abstention témoigne avant tout d'un déchirement, elle s'explique à partir de cette antinomie dont parle Fernand Dumont, et que Socrate s'est refusé à trancher dans un sens ou dans l'autre, choisissant plutôt de l'assumer jusqu'au bout. Encore une fois, ce refus de trancher n'est pas à mettre au compte d'un esprit timoré ; il découle plutôt de « la foi dans un consensus commun » qui a pour implication pratique le dialogue, dont l'amitié constitue à la fois le présupposé et la finalité. « Ce qui arrive le plus évidemment dans le dialogue vrai à deux qu'est le dialegesthai, dit Arendt, c'est que, parce que chacun est obligé de rendre manifeste la vérité qui habite son opinion, l'autre peut comprendre (pas autant que lui) comment et dans quelle articulation spécifique le monde commun apparaît à l'autre qui est à jamais inégal et différent. Cette sorte de compréhension, voir le monde, comme nous le disons vulgairement aujourd'hui, du point de vue de l'autre, est la perception politique par excellence [...] Socrate semble avoir cru que la fonction poli-

tique du philosophe était d'aider à fonder cette forme de monde commun, bâti sur la compréhension de l'amitié » (*PP*, 89).

Si l'on admet que telle fut la mission que Socrate assignait à la « philosophie », alors il devient possible de comprendre pourquoi il n'a rien écrit. Car loin de contribuer à fonder ce monde commun de l'amitié, l'Écriture en suppose au contraire l'époché, la suspension. « Écrire, dit F. Dumont, c'est d'abord instaurer le silence. Il ne s'agit pas de dire le monde mais d'écarter le monde afin de dire. Il faut libérer le langage de ses usages communs, le bloquer sur la pente qui le porte vers la prolifération des fins usuelles [...] L'œuvre crée d'un même mouvement sa parole et le pays où elle retentit. Ce pays n'est pas un espace préexistant que l'on aurait nettoyé de ses autres usages ni un secteur réservé du *réel* ; il est ce que le monde cache. Or ce que le monde dissimule, c'est l'absence qui est sa contrepartie : vu de cette absence, le monde n'est plus que produit du hasard[15]. »

Cette absence, nul peut-être plus que Socrate n'en aura supporté l'épreuve. Mais, à l'inverse de son disciple Platon, il s'est interdit aussi bien de tout y rapporter que de concevoir une méthode pour rendre l'absence en quelque manière présente dans ce monde-ci ; autrement dit, il s'est refusé à convertir l'absence en ce savoir auquel Platon, lui – transformant, à des fins « politiques », les idées entrevues dans le thaumadzein (dans le pathos de l'étonnement sans paroles devant ce qui est) en normes de l'action humaine –, n'hésitera pas à confier le pouvoir de combler artificiellement la distance entre le visible et l'invisible. Par ce refus, dicté par son démon, Socrate a su résister à cette tentation lancinante qui guette l'écrivain-philosophe occidental de détruire « la pluralité humaine en lui », selon l'expression d'Arendt (*PP*, 94).

Sur ce dernier point, les conclusions auxquelles parvient Socrate dans son enquête sur l'oracle de Delphes nous éclairent : la sagesse que lui prête le Dieu consiste en un non-savoir radical qui, parce qu'il se sait comme tel, ne confère pas du coup à son détenteur, au sage, un savoir supérieur, mais lui révèle plutôt (et telle est la sagesse au sens socratique) le sens profond et le caractère irréductible de son appartenance à la pluralité humaine. « Dans la compréhension socratique, dit Arendt, le connais-toi toi-même de Delphes signifie :

---

15. Fernand Dumont, *L'anthropologie en l'absence de l'homme*, p. 53-54.

c'est seulement en sachant ce qui m'apparaît et seulement à moi, et demeure à jamais relié à mon existence concrète, que je puis comprendre la vérité. La vérité absolue, qui serait la même pour tous les hommes et dès lors sans relation, indépendante de chaque existence humaine, ne peut pas exister pour les mortels. Pour les mortels, la chose importante est de dégager la vérité de la doxa, de voir dans chaque doxa la vérité, et de parler de telle manière que la vérité incluse dans l'opinion de chacun se révèle à lui et aux autres » (*PP*, 89).

Le critère décisif de cette révélation, c'est l'accord avec soi-même de celui qui prononce en vérité sa propre doxa. Pour Arendt, le principe de contradiction sur lequel repose la logique occidentale depuis Aristote trouve là son origine. « Parce que je suis, je ne me contredirai pas moi-même, et je peux me contredire moi-même, parce que dans la pensée, je suis deux-en-un, et dès lors je ne vis pas seulement avec des autres pour lesquels je suis un, mais aussi avec moi-même » (*PP*, 90). En conséquence, toute fuite du philosophe hors de la pluralité humaine est vaine et illusoire, puisque « même si je devais vivre toute ma vie par moi-même, je devrais aussi longtemps que je suis en vie vivre dans la condition de pluralité ; j'aurais à m'accommoder de moi-même, et nulle part, ce je-avec-moi-même ne se montre plus clairement que dans la pure pensée où il y a toujours dialogue entre les deux que je suis » (*PP*, 91).

De cette peur de la division et de la solitude qui pousse la pensée à s'accorder avec elle-même, l'amitié entre citoyens, la philia, constitue la contrepartie politique. Il existe une symétrie entre les rapports que j'entretiens avec moi-même et ceux que je crée avec autrui, entre le principe de contradiction comme règle fondamentale de toute pensée et la philia comme condition de toute action politique véritable. Dans un cas comme dans l'autre, c'est bien l'accord entre deux parties et non la sujétion de l'une à l'autre qui forme l'horizon. Politiquement parlant, ce qui est visé ce n'est pas une vérité universelle, la même pour tous ; c'est la possibilité de s'entendre sur un sens commun du monde en dépit ou plutôt à cause des différences de perspective, c'est-à-dire des façons distinctes dont le monde s'ouvre aux hommes étant donné la place particulière que chacun y occupe. À travers le dialogue vrai, l'un s'efforce de se mettre à la place de l'autre et de reconnaître la pertinence d'un autre point de vue que le sien, tout en s'attendant à ce que l'autre effectue la

même démarche à son endroit[16]. Indépendamment de l'accord ou du désaccord auquel il parvient effectivement, le dialogue véritable est tout entier dans cet effort réciproque des consciences, effort qui suppose bien sûr « la foi dans un consensus commun » mais qui demeure aussi, comme on l'a vu, largement dépendant de l'existence d'un espace public, d'un entre-deux qui sépare et lie tout à la fois les individus, d'un domaine où chaque être parlant est appelé à prendre la parole et à révéler la manière dont le monde s'ouvre à lui et, par là même, à dire qui il est.

Pour Socrate, le rôle du philosophe est de favoriser cette révélation de soi par la parole, d'inciter les hommes à rendre manifeste la vérité qui habite leurs opinions. « Le rôle du philosophe – si nous pouvons appliquer ce mot à Socrate qui ne pensait pas en ces termes –, n'est pas de gouverner la Cité, mais d'être son « taon », pas de dire aux citoyens une vérité philosophique, non politique, mais de les rendre plus vrais » (*PP*, 88). Donc, pas de mettre en question le « préjugé » politique sur lequel reposait l'existence de la Cité : bien au contraire, c'est ce préjugé que Socrate va défendre devant ses juges, cette liberté de parler, de discourir sur tout et sur rien, sur des *Nuées*, comme disait, persifleur, Aristophane. Et l'impuissance de Socrate à convaincre ses juges de son innocence atteste l'impuissance de la Cité elle-même à surmonter la crise qu'elle traverse et qui finalement l'emportera. « Vous verrez croître le nombre de ces enquêteurs, que j'ai retenus jusqu'à présent, sans que vous vous en aperceviez[17] », prédit Socrate avant de boire la ciguë.

Mais quelle est la nature de cette crise qui déchire l'Athènes de la fin du Ve siècle ? La crise est d'abord crise du lan-

---

16. « La conversation, dit dans le même sens (et fort socratiquement) Hans-Georg Gadamer, est un processus d'entente. Toute véritable conversation implique donc qu'on tienne compte de ce que dit l'autre, qu'on fasse droit à ses points de vue et qu'on se transfère en lui, en ce sens qu'on cherche non pas à le comprendre lui, comme étant cette individualité-là, mais à comprendre ce qu'il dit. Ce qu'il importe de saisir, c'est le droit de la chose même qu'il signifie, de sorte que nous puissions nous mettre d'accord sur la chose même. Ce n'est donc pas à lui en tant qu'individu que nous rapportons son opinion, mais à la visée propre de cette opinion » (*Vérité et méthode*, p. 231).

17. Platon, *Apologie de Socrate*, 39 c-d.

gage, comme l'a fait remarquer Fernand Dumont[18]. Or, dit de son côté Arendt, lorsque « le rôle du langage est en jeu, le problème devient politique par définition, puisque c'est le langage qui fait de l'homme un animal politique » (*CHM*, 10).

En renonçant à sa garantie transcendante pour devenir « arbitraire affirmation du pouvoir personnel de refaire le monde à sa guise[19] », la parole s'est donné les conditions d'un mode de vie nouveau, d'un bios politikos, selon lequel « toutes choses se décidaient par la parole et la persuasion et non pas par la force ni la violence » (*CHM*, 35-36). Conquête inestimable certes, mais qui jette un défi à l'existence collective. Comment éviter que la Cité ne soit emportée par le déferlement de cette parole libre ? Comment arriver à contenir l'individualisme qu'elle nourrit en son sein et qui menace de la faire éclater ?

Ce danger, latent tout au long du Ve siècle, et que la présence d'un Périclès permit pendant un temps d'apaiser, apparut en pleine lumière à l'occasion de la guerre du Péloponnèse. Dans ses *Problèmes de la démocratie grecque*, Jacqueline de Romilly montre, textes à l'appui, comment les critiques que le régime démocratique n'avait jamais cessé de susciter parmi les « intellectuels » athéniens ne firent que redoubler devant le spectacle d'une Cité en proie à des difficultés externes et internes auxquelles elle paraissait de plus en plus incapable de faire face. Finalement, « la crise de la guerre du Péloponnèse, en atteignant sous des formes diverses la moralité des individus, finit par atteindre le fonctionnement même de la démocratie[20] ». Assurément, l'enseignement des sophistes ne fut pas étranger à la décadence morale de la Cité ; mais, comme le souligne pertinemment Romilly, « si la double influence de la guerre et des sophistes a pu prendre à Athènes une telle importance, c'est très vraisemblablement parce que la nature même de son régime la prédisposait à ce mal, en rendant les citoyens tout à la fois plus prompts à en ressentir les atteintes et moins aptes à s'en protéger[21] ».

---

18. Cf. Fernand Dumont, *Le lieu de l'homme*, p. 27 et suiv.
19. *Ibid.*, p. 28.
20. Jacqueline de Romilly, *Problèmes de la démocratie grecque*, p. 92.
21. *Ibid.*, p. 93-94.

Au fond, les Athéniens étaient aux prises avec le dilemme auquel tout régime démocratique doit tôt ou tard faire face et que l'on pourrait formuler de la manière suivante : comment, dans une société où la liberté et l'égalité des individus sont reconnues comme valeurs dominantes, lutter efficacement contre les excès égalitaires et libertaires qui risquent de détruire l'ordre nécessaire à l'existence collective, sans s'attaquer en même temps aux fondements de cette société, sans mettre en question sa raison d'être ? De là cette autre question, dissolvante : n'est-il pas dans l'essence même de la démocratie de forger les instruments de sa propre destruction et, si tel est le cas, ne doit-on pas dénoncer les principes fondamentaux de ce régime, l'égalité et la liberté, et en rejeter l'idée une fois pour toutes ?

La question ne fut jamais débattue publiquement. La décadence d'Athènes incita plutôt, comme il arrive souvent en pareilles circonstances, à rechercher des boucs émissaires. Les sophistes étaient tout désignés pour remplir ce rôle, spécialement Socrate qui passait, non sans raison d'après Arendt, pour le plus grand d'entre eux.

Un tel jugement de la part d'Arendt – qu'elle formule au cours d'une conférence en 1954 – a de quoi étonner. D'autant plus qu'il survient après qu'elle eut reconnu la singularité de la recherche socratique : « en opposition avec les sophistes, dit-elle, il [Socrate] avait découvert que la doxa n'est jamais une illusion subjective ou une distorsion arbitraire, mais que la vérité lui est invariablement liée » (*PP*, 90). Alors qu'est-ce qui pousse Arendt à faire de Socrate le plus grand des sophistes ? C'est qu'elle veut signaler par là toute la distance entre Socrate et Platon quant à leur attitude à l'égard du politique. Cette distance, cette profonde divergence de vues, Arendt l'observe notamment dans la lutte que Platon mène contre la sophistique en alléguant trompeusement l'autorité de Socrate, à qui il attribue l'idée d'une incompatibilité foncière du logos et de la doxa, alors qu'en réalité, dit Arendt, Socrate, proche en cela des sophistes, « pensait qu'il y a, ou pourrait y avoir, autant de différents logoi qu'il y a d'hommes, et que tous les logoi réunis forment le monde humain, dans la mesure où les hommes vivent ensemble sur le mode de la parole » (*PP*, 90).

Si Arendt a raison, si telle était bien la pensée de Socrate, alors il y a de fortes chances que le procès qu'on lui intente au lendemain de la guerre du Péloponnèse, avant que d'être, ainsi que l'a voulu Platon, celui de la philosophie, soit bien plutôt celui de la démocratie, c'est-à-dire d'un régime politique dont, jusque-là, s'enorgueillissaient les Athéniens, un régime qui reposait non sur la force et la violence, mais sur la parole et la persuasion. Que défend Socrate devant ses juges ? Non pas tant, nous semble-t-il, la vérité philosophique qu'une certaine vérité correspondant à la manière singulière dont le monde s'ouvre à lui en tant que philosophe. Au fond, il défend le droit d'avoir sa doxa, son opinion à lui en tant que « philosophe », et de pratiquer l'art correspondant à cette (singulière) doxa : la maïeutique, l'art de faire accoucher les esprits de leurs vérités, d'aider, par le dialogue, les hommes à se connaître eux-mêmes et à manifester leurs différentes doxai, à se révéler les uns aux autres dans leurs manières distinctes d'être au monde. Mais ce droit, Socrate ne devrait même pas avoir à le défendre puisqu'il est reconnu dans la constitution démocratique d'Athènes et que, comme les sophistes, Socrate a pu l'exercer en toute légalité pendant des décennies. C'est le droit de parole, droit fondamental en démocratie. Or, il arrive qu'on a abusé de ce droit, au point de le confondre avec le droit de tout dire et de tout faire. Si bien qu'il est devenu pour certains synonyme d'anarchie. Qu'on ne se méprenne pas : les accusateurs de Socrate sont de bonne foi, même si l'on peut penser qu'ils font erreur sur la personne. Et c'est justement cette bonne foi, qu'ont en commun Socrate et ses accusateurs, qui confère une dimension tragique à l'événement. « Ce qui est proprement tragique, dit Guardini à propos de la condamnation de Socrate, ce n'est pas que le bien succombe au mal, mais qu'il succombe à un bien qui détient aussi sa part de vérité[22]. »

Tout autre, on le sait, sera la leçon que Platon tirera du même événement. Pour Platon, en effet, la mort de Socrate prouve qu'il n'y a pas de réconciliation possible entre la philosophie et la politique, sauf à assujettir entièrement celle-ci à celle-là, alors qu'au contraire, sa vie durant et jusque dans sa mort, Socrate s'était voulu le témoin de leur coexistence nécessaire. Non que les deux domaines fussent pour lui homogènes, tant s'en faut ; mais Socrate fut justement cet

22. Romano Guardini, *op. cit.*, p. 74.

« individu également à l'aise dans les deux domaines et capable de passer de l'un à l'autre avec la plus grande aisance apparente, de la façon dont chacun de nous va et vient sans cesse des faits d'expérience quotidienne dans le monde des phénomènes au besoin d'y réfléchir[23] ».

Cette aisance qu'avait Socrate à se mouvoir d'un domaine à l'autre, à passer de la parole et de l'action à la réflexion et inversement, Arendt l'explique par le fait que ce dernier concevait sa solitude pensante et ses rapports avec autrui sur le même modèle du dialogue. « La solitude, ou le dialogue pensant du deux-en-un, fait partie intégrante de l'être et du vivre avec les autres, et c'est dans cette solitude que le philosophe parvient à sa propre doxa, sa propre opinion. Ce qui le distingue de ses concitoyens n'est pas qu'il possède quelque vérité spéciale dont la multitude est exclue, mais qu'il a fait avec lui et par lui-même ce que Socrate faisait avec les jeunes hommes d'Athènes : il a conduit ce dialogue pensant, qui seul peut rendre vraie quelque doxa que ce soit, ce qui apparaît à qui que ce soit » (*PP*, 93-94).

Tant que je *pense* (et non pas *contemple*) je ne suis pas seul, mais seul avec moi-même, deux-en-un ; tant que *j'agis* (et non pas *vis*) je ne suis pas seul, mais seul avec d'autres. De la pensée à l'action, il y aurait donc un chemin dans la mesure où nous avons affaire à la même structure fondamentale : celle du dialogue, dont la condition de possibilité implique une rupture originaire de l'immanence, une ouverture ontologique de la subjectivité à l'altérité et à la pluralité. La démocratie, aussi longtemps qu'elle consacre cette ouverture en offrant aux hommes un lieu convenant à l'apparence humaine (à l'action et à la parole) où ils puissent se distinguer les uns des autres, prolonge dans le milieu de l'extériorité le dialogue intérieur avec soi-même en quoi consiste penser pour Socrate. Voilà pourquoi la critique destructrice à laquelle Platon soumet la Cité démocratique, au nom d'« une cité ainsi constituée que la concorde y soit naturelle et antérieure à toute division[24] », entre nécessairement en conflit avec la conception que Socrate se faisait de la philosophie et de ses rapports avec la politique. Conflit larvé parce que soigneusement

---

23. Hannah Arendt, *La vie de l'esprit*, tome 1, p. 191.

24. Jacqueline de Romilly, *op. cit.*, p. 162.

camouflé par Platon, mais qui devait, du fait même de ce refoulement, s'avérer déterminant quant à l'orientation toute platonicienne, antisocratique, que devait prendre la philosophie occidentale. Avec Platon, dit Arendt, « la solitude du philosophe, le dialogue pensant du deux-en-un, est transformée en règne de l'âme sur le corps, la souveraineté tyrannique est avant tout établie dans l'homme lui-même, pour le rendre cohérent avec lui-même, non par des accords avec lui-même dans le dialogue vivant de la pensée, mais par le commandement et l'obéissance » (*PP*, 94).

Témoin gênant de ma finitude et de mon appartenance concrète, tangible, à la communauté des hommes, le corps est réduit par Platon à une apparence sans être, tant il est vrai, comme dit Fernand Dumont, que « le corps n'est un obstacle que pour la conscience qui se veut radicalement souveraine[25] » ! D'où il est permis de se demander si l'extraordinaire ascendant que le platonisme a exercé depuis vingt-cinq siècles sur la pensée occidentale, et le ravissement dans lequel continue de nous plonger la lecture de Platon, ne s'expliqueraient pas, du moins en partie, par ce « secret désir de nous libérer de nous-mêmes[26] » qu'évoque le même Dumont dans le passage que nous avons placé en épigraphe à la première partie de notre ouvrage. Secret désir dont l'œuvre de Platon constituerait en quelque sorte la réalisation sublimée...

À ce désir, Socrate, n'écoutant que son démon, sut résister jusqu'à la fin. Y eût-il cédé qu'il se fût retiré en lui-même, à l'abri de l'opinion et du jugement de ses concitoyens. Mais Socrate refusa de soustraire la pensée philosophique à la sphère de la pluralité, il ne voulut pas se mettre à couvert du travail de la doxa. Au lieu de consentir à la proposition d'évasion de Criton – ce qui eût équivalu à sanctionner le divorce entre la philosophie et la politique –, Socrate, par respect pour sa Cité, c'est-à-dire pour les autres opinions, préfère se soumettre à la décision de ses juges. Tous ne l'ont pas condamné certes ; le vote fut même, on le sait, particulièrement serré. Cependant, en démocratie la majorité fait loi et, nonobstant les meilleurs alibis, les plus rationnels sinon les plus raisonnables dont il dispose, Socrate sait qu'accepter l'offre d'évasion reviendrait à nier

25. Fernand Dumont, *L'anthropologie en l'absence de l'homme*, p. 79.

26. *Ibid.*, p. 79.

la loi, à se mettre au-dessus d'elle, autrement dit à rejeter la légitimité politique des doxai réunies au nom d'une unum verum les dominant et les subsumant toutes. Là eût été le véritable scandale pour Socrate : non pas de voir sa « vérité » condamnée par une partie de l'opinion, mais de proclamer la suprématie de la vérité philosophique et sa souveraine indifférence, sinon son mépris à l'égard du monde des affaires humaines.

Le retournement platonicien

Cette proclamation, c'est à Platon qu'il revient de l'avoir rédigée dans une œuvre tout entière construite sur la base d'une dichotomie hiérarchique radicale entre la vérité et l'opinion, la pensée et l'action, l'âme et le corps. L'œuvre de Platon est fondatrice de la tradition philosophique occidentale en ce qu'elle crée un cadre nouveau qui va définir l'espace de jeu de cette tradition et déterminer toutes les entreprises intellectuelles de renversement qui, de l'Antiquité grecque jusqu'à l'époque moderne, ponctueront son histoire, notamment le renversement marxien qui disqualifie le penser philosophique et dénonce l'impuissance du logos.

Il importe cependant de ne jamais perdre de vue que c'est d'abord en réponse à une crise politique, dont la mort de Socrate constitue le point culminant, que Platon élabore ce nouveau cadre, fonde la philosophie. Si bien que la question du politique n'est pas pour la philosophie une question parmi d'autres mais bien plutôt celle par laquelle et pour laquelle il y a philosophie. En clair : la philosophie est et reste inséparable d'une certaine intelligence de la crise politique et d'une compréhension précise de ce qu'est ou devrait être la vie politique. « La philosophie politique, écrit Arendt, implique nécessairement l'attitude du philosophe envers la politique ; sa tradition commença lorsque le philosophe se détourna de la politique, puis y revint afin d'imposer ses normes aux affaires humaines. La fin arriva quand un philosophe se détourna de la philosophie afin de la « réaliser » dans la politique » (*CC*, 28-29).

Qu'est-ce qui, dans ce commencement, rend possible cette fin ? Ou plutôt : à quelle inestimable fin (au sens de finalité) doit se rattacher le projet initial, platonicien, de la philosophie pour que celle-ci consente à la limite à y sacrifier jusqu'à son horizon de vérité,

pour qu'elle en vienne, avec Marx, à subordonner paradoxalement sa réalisation à sa suppression en tant que savoir, en somme pour qu'elle accepte de se saborder ?

Question d'une portée considérable et dont il ne saurait s'agir, dans les dernières pages de cet ouvrage, que de dégager les contours, quitte à poursuivre ailleurs la réflexion.

Tâchons d'abord de mettre en lumière les implications, pour le destin de la philosophie occidentale, de chacune des deux attitudes qu'adopte Platon vis-à-vis de la politique. Soit, en premier lieu, son rejet. Qu'implique au juste ce rejet du point de vue de l'histoire de la philosophie occidentale ? Il est d'une portée décisive dans la mesure où ce rejet commande la séparation fondamentale que Platon établit entre le monde apparent, celui dans lequel les hommes vivent, créent et agissent dans les conditions de l'espace et du temps, et le monde réel, celui des idées éternellement vraies. Voyons cela de plus près.

Mais avant d'examiner le motif politique de cette séparation, de cette opposition, il nous faut préciser en quel sens elle peut être dite fondamentale. Elle l'est, comme l'explique Arendt, parce que c'est de l'opposition platonicienne entre *être* et *apparence* que vont procéder tous les retournements successifs des deux termes opposés dans l'histoire de la philosophie, et ce jusqu'à celui de Marx qui renversa « de fond en comble la tradition à l'intérieur de son propre cadre » (*CC*, 57). Fondamentale est cette opposition parce que Platon, lui, « ne procédait pas encore par opposés prédéterminés » (*CC*, 53). Culturellement fondatrice, la periagogé[27] platonicienne instaure une nouvelle interprétation de l'homme et du monde qui contredit l'enseignement de la religion homérique, laquelle fournissait jusque-là aux Grecs un cadre d'interprétation global de l'existence. « Le renversement de la « position » homérique, dit Arendt, est évident ; c'est comme si Platon lui disait : ce n'est pas la vie des âmes sans corps, mais la vie des corps, qui se déroule dans un monde souterrain ; comparée au ciel et au soleil, la terre est comme l'Hadès ; images et ombres sont les objets des sens corporels et non un milieu pour des âmes incorporelles ; le monde vrai et réel n'est pas celui dans lequel nous évoluons et vivons et que nous devons quitter

27. À ce sujet, cf. par exemple Platon, *La République*, 518 e.

dans la mort, mais les idées vues et saisies par les yeux de l'esprit » (*CC*, 53).

Pour Arendt, il est évident que le but recherché par Platon en présentant sa doctrine des Idées par opposition à la religion homérique, est d'abord et avant tout politique. Assimiler la terre à l'Hadès, à un royaume d'ombres et d'apparences fugitives, revient à dénier toute réalité à ce qui s'y passe et, partant, à discréditer ce désir d'immortalité qui pousse les hommes à s'engager dans les affaires du monde. Derrière la théorie des Idées se dissimule cette volonté de neutraliser le bios politikos qui fut responsable de la mort de Socrate.

Mais cette neutralisation, pour être efficace, nécessite bien davantage qu'une simple disqualification théorique de la condition humaine dans le monde. En effet, cette disqualification étant la contrepartie de la conversion au mode de vie philosophique, auquel n'est destiné, insiste Platon, que le très petit nombre, rien ne pourra empêcher la multitude ignorante de continuer de croire que le monde apparent est le seul monde réel et d'agir en conséquence, avec les risques que cela comporte pour le philosophe. Comment éviter que ne se reproduise le crime contre la philosophie, dont Socrate fut la première victime ?

La réponse à cette question, qui a dû hanter les nuits de Platon, se dégage de l'analyse de la fameuse allégorie de la caverne, où le rejet du politique est pour ainsi dire surdéterminé par la prétention du philosophe à régner sur les autres hommes en vertu de la science qu'il est le seul à détenir et qui légitime d'emblée son droit à gouverner. Ainsi annexée au royaume de la philosophie, assujettie à ses lois et occupée territorialement par ses représentants, en un mot maîtrisée, la politique ne présentera plus de danger pour le philosophe, elle ne sera plus en mesure de créer cette confusion et ce désordre qui ne peuvent manquer de se produire aussi longtemps qu'elle est laissée entre les mains de la multitude ignorante.

La meilleure façon peut-être de saisir la portée extraordinaire, politiquement décisive de la parabole de la caverne est de la comparer à ces autres histoires que racontaient les grands poètes tragiques de la Grèce classique. La comparaison nous paraît d'autant plus justifiée que l'histoire inventée par Platon comporte, elle aussi, une dimension tragique. Un homme, enchaîné avec ses compagnons

au fond d'une caverne peuplée d'ombres, parvient, sans que l'on ne sache trop comment, à se libérer de ses chaînes et à sortir de la caverne vers la lumière, laissant derrière lui, et à leurs illusions, ses compagnons de ténèbres. L'histoire veut bien sûr illustrer cette séparation que la raison, pour être fidèle à elle-même, à sa nature et à sa destination divines, se doit d'opérer par rapport à ces forces irrationnelles, imaginaires qui la retiennent dans l'espace et dans le temps, forces pesant de tout leur poids sur l'homme et qui le confinent à la prison terrestre.

En quoi cette histoire diffère-t-elle de celles que l'on trouve chez Eschyle, Sophocle ou Euripide ? En ceci d'abord, dirions-nous, qu'elle se termine bien, qu'elle a un dénouement heureux. En effet, les détournements successifs de celui qui, ayant brisé ses chaînes, quitte, avec remords, ses compagnons de l'ombre pour accéder par degrés à la contemplation du soleil, source de toute lumière, aboutissent à ce retournement final par lequel notre homme, qui a vu le soleil et qui connaît maintenant l'essence éternelle de toutes choses, redescend dans la caverne par compassion pour ses anciens camarades. Dénouement heureux donc, mais ayant pour effet d'annuler le caractère tragique d'une histoire à laquelle on peut penser que son auteur a donné, au départ, la forme de la tragédie pour mieux capter l'attention de ceux à qui il destinait sa leçon et voulait inculquer la nécessité du rôle qu'il souhaitait leur voir assumer dans la République idéale. Ainsi, de retour dans les ténèbres de la terre, ceux qui auront contemplé la vraie lumière, l'essence de toutes choses, la vérité, y verront, dit Platon, « mille fois mieux que les habitants de ce séjour » et connaîtront « la nature de chaque image ». Aussi, par le pouvoir que leur confère ce que l'on pourrait appeler leur don de voyance, ces initiés, ces philosophes, seront les seuls habilités à être « les chefs et les rois dans les ruches[28] ».

Autrement dit : il ne fait aucun doute pour Platon que la vérité découverte dans la solitude du thaumadzein – cette expérience aussi extraordinaire que fugitive par laquelle un individu communique avec la totalité de l'être – peut s'appliquer au domaine des affaires humaines, se convertir en règles, en normes et en critères pour la vie politique. Conquise aux dépens de l'opinion, la vérité phi-

28. *La République*, 520 b-c.

losophique revient sur celle-ci pour l'assujettir à son principe et à sa finalité, la contemplation des essences éternelles se portant désormais garante de la vertu politique. S'affirment de la sorte à la fois l'indistinction première du Bien et du Vrai et le devoir sacré pour celui qui sait, pour le philosophe, « de réaliser le bonheur de la cité tout entière, en unissant les citoyens par la persuasion ou la contrainte[29] ».

Ainsi donc, la tragédie de la distance et de la séparation entre les hommes, qui est consécutive à l'accession de quelques-uns à l'expérience philosophique fondamentale, se surmonte-t-elle par le savoir que cette expérience est censée procurer à ceux qui la font. Il suffira en effet au philosophe de « faire passer l'ordre qu'il contemple là-haut dans les mœurs publiques et privées des hommes[30] », pour que l'ancienne unité, toujours précaire parce que (mal) fondée sur l'ignorance, se refasse mais à un niveau supérieur, comme unité d'un savoir politique dont le roi-philosophe est l'unique titulaire. Que cette nouvelle unité ne soit acquise que moyennant l'extension indue du thaumadzein à un bios theôretikos d'où est exclue à priori toute forme de dialogue, notamment le dialogue pensant du deux-en-un, tel est l'argument majeur qu'oppose Arendt à la philosophie politique platonicienne. Extension indue car le thaumadzein, l'au-delà du dialogue avec soi-même, le pathos de l'étonnement sans paroles devant ce qui est, s'il doit être considéré comme le moment originaire de la philosophie, le choc qui met en branle la réflexion philosophique, ne peut aucunement être confondu avec celle-ci au sens où l'entendait Socrate lui-même. Platon, « rendu conscient par le procès de Socrate de l'incompatibilité entre l'expérience philosophique fondamentale et l'expérience politique fondamentale, généralisa le choc initial et initiatique du thaumadzein. Ce qui est vrai pour cet étonnement, avec lequel commence toute philosophie, n'est déjà plus vrai pour le dialogue de la solitude qui s'ensuit. La solitude, ou le dialogue pensant du deux-en-un, fait partie intégrante de l'être et du vivre avec les autres, et c'est dans cette solitude que le philosophe parvient à sa propre doxa, sa propre opinion » (*PP*, 93).

---

29. *Ibid.*, 519 e.

30. *Ibid.*, 500 d.

La séparation entre savoir et faire

Avec cette extension indue du thaumadzein mise en relief par Arendt, nous pénétrons au cœur du débat sur l'enjeu éthico-politique de la pensée marxienne.

La généralisation du thaumadzein suppose paradoxalement que ce moment d'éternité aussi ineffable que fugitif où le sujet perd son identité, se déshumanise en quelque sorte, puisse se prolonger dans un mode de vie, subsister dans le temps et dans l'espace. Or, ce prolongement de l'éternel dans le temporel étant par définition impossible, il entre forcément dans sa tentative quelque élément de violence, violence que le philosophe exerce sur lui-même avant de chercher à l'appliquer à la Cité tout entière. Dans les mots d'Arendt, « le règne tyrannique du roi-philosophe qui est jugé nécessaire pour protéger le philosophe de la multitude, commence ou finit avec le retrait du philosophe en lui-même et l'établissement d'un règne tyrannique sur lui-même » (*PP*, 94).

Il y aurait donc un parallèle à établir entre, d'une part, le rejet platonicien de la condition de pluralité sur le plan politique – rejet motivé par la volonté de surmonter les misères de l'action et les vicissitudes de l'opinion mises cruellement en évidence par le procès et la condamnation de Socrate – et, d'autre part, sur le plan individuel, cette domination de l'âme sur le corps que Platon exige du philosophe et qu'il substitue au dialogue pensant du deux-en-un que pratiquait Socrate. À la souveraineté tyrannique dans l'homme lui-même par la soumission du corps à l'âme répondrait cette tyrannie politique du savoir qui abolit le dialogue sans fin des opinions – qui est peut-être la meilleure définition que l'on puisse donner de la polis grecque – au nom d'une science du corps social où, comme dit Arendt, les hommes « vivent ensemble comme s'ils étaient un seul Homme » (*PP*, 94).

Or, c'est bien cette vision totalisante qui préside à l'élaboration de la politique marxienne. À un tel rapprochement, Michel Henry nous objecterait sans doute la présence, dans *L'idéologie allemande* notamment, d'une critique radicale de l'hypostase de la société et de l'histoire-personne, et de la classe elle-même. Il ne s'agit pas de nier l'existence de cette critique, mais d'en déterminer la signification et la portée effective. Car s'il est vrai que l'on trouve chez

Marx une « théorie ontologique de la généalogie de la classe comme trouvant sa réalité dans les individus déterminés et isolés qui, à proprement parler, la constituent » (I, 234), il n'en demeure pas moins que cette théorie s'avère inadéquate, inopérante sur le plan politique, qu'elle n'est d'aucune utilité pour concevoir et planifier la transformation révolutionnaire de la société, à tel point que Marx, comme le reconnaît du reste M. Henry, a dû faire appel à un autre concept, à un concept « scientifique », sociologique de classe.

Que, par ailleurs, seul le premier concept, le concept ontologique de classe, soit véritablement marxien, le concept sociologique correspondant plutôt à cette solution par la causalité circulaire que nous avons déjà évoquée au chapitre III et que M. Henry assimile à un échec, au recul de Marx devant les conclusions radicales qu'appelaient ses propres présuppositions, c'est là une interprétation contre laquelle nous ne pouvons que nous inscrire en faux. Car, à y regarder de près, les deux concepts de classe trahissent, à leurs niveaux respectifs, la même tyrannie métaphysique de l'unité et de l'identité que l'on a vue à l'œuvre chez Platon. Ce qu'ont de fondamentalement commun les deux concepts, ontologique et scientifique, de classe, c'est l'abolition de la pluralité et de l'altérité qu'ils commandent. Après avoir été ontologiquement écartée au sein même de la pensée à travers le rejet passionné de toute « prétention d'interpréter la réalité comme transcendante à la vie et à son immanence radicale » (I, 232) – rejet qui implique que « l'unité objective de la classe repose sur sa réalité subjective » (I, 235) –, la condition humaine de pluralité et d'altérité se verra ensuite tout naturellement exclue de la théorie politique, de la classe au sens sociologique.

C'est dans cette perspective qu'il convient d'envisager la conception marxienne du rôle ou de la mission historique du prolétariat : c'est-à-dire en tant qu'imposition arbitraire et violente de l'épistémè à la doxa, affirmation dogmatique de la pertinence politique de la vérité philosophique, proclamation de l'unum verum, avec pour conséquence inévitable la condamnation de la diversité irréductible des opinions au nom d'un savoir dont les prolétaires n'ont évidemment pas la formule. Lisons plutôt :

> Peu importe ce que tel ou tel prolétaire, ou même le prolétariat tout entier *imagine* momentanément comme but. Seul importe ce *qu'il est* et ce qu'il sera historiquement contraint de faire en

conformité de cet *être*. Son but et son action historique lui sont tracés visiblement et irrévocablement, tout autant dans la situation même de sa vie que dans toute l'organisation de la société bourgeoise de ce temps. Point n'est besoin d'expliquer ici qu'une grande partie du prolétariat anglais et français est déjà *conscient* de sa tâche historique et travaille incessamment à élever cette conscience à la pleine lucidité » (*SF*, 460).

Arrêtons-nous à ce passage on ne peut plus typique de la pensée politique de Marx. Demandons-nous d'abord, selon la distinction qu'établit M. Henry, à quel concept de classe nous avons affaire ici : au « concept originel », ontologique, ou bien au « concept complet », scientifique, sociologique ? De toute évidence au second, qui, écrit M. Henry, « inclut nécessairement, outre les déterminations concrètes de cette vie [c'est-à-dire de la vie subjective individuelle], une prise de conscience au terme de laquelle la classe existe alors comme une unité idéale » (I, 235). Mais la possibilité de cette prise de conscience, insiste l'exégète de Marx, appartient par principe à la vie subjective : c'est cette vie, dans ses déterminations par essence individuelles, cette vie telle qu'elle est vécue sous le mode de la souffrance par chaque prolétaire, « qui donne naissance à la visée thématique d'un intérêt général », si bien qu'« *en devenant politique une classe ne change pas de nature*, sa réalité ne se transforme pas en une réalité idéale mais demeure constituée par des déterminations subjectives individuelles » (I, 237).

Donc, le concept complet de classe serait essentiellement référentiel, la transcendance qu'il évoque « n'est jamais que celle d'un corrélat, le corrélat d'une visée par essence subjective » (I, 238). Soit ; sauf que dans le passage de *La Sainte Famille* que nous venons de citer les choses ne semblent pas se passer tout à fait ainsi. Ce qui apparaît, en effet, c'est que la conscience de classe prolétarienne, avant de dépendre d'une prise de conscience par les prolétaires de leurs conditions d'existence, se réfère essentiellement à *l'être* du prolétariat et à la nécessité historique à laquelle chaque prolétaire devra obéir, *qu'il le veuille ou non*. Selon les propres termes de Marx, c'est non seulement dans « l'organisation de la société bourgeoise » mais également dans « la situation même de sa vie » que le but et l'action historique de tel ou tel prolétaire « sont tracés visiblement et irrévocablement » . Tracés par qui ou par quoi ? Par la réalité des prolétaires telle que la conçoit M. Henry, telle qu'elle serait constituée par les

« déterminations subjectives, immanentes au flux de la vie individuelle et lui appartenant » (I,238) ? Manifestement pas ; ou, autrement, ce sera à la condition de bien marquer que cette réalité prolétarienne n'a rien à voir avec une volonté consciente des prolétaires, et que l'instance vraiment déterminante et active dans les « déterminations subjectives, immanentes au flux de la vie individuelle », ce n'est ni l'individu ni la subjectivité, mais la vie. Non pas la vie tout court, mais la vie telle que l'interprète Marx, et qui n'est peut-être, à tout prendre, qu'un phantasme conceptuel servant à dissimuler la présence d'« un individu repérable par un statut social particulier » (selon la formule même de Fernand Dumont), à savoir l'intellectuel : celui qui *sait* ce qu'est la vie du prolétariat et ce que celui-ci sera contraint de faire conformément à son être vivant.

De sorte que, si le concept complet de classe est bel et bien, comme le souligne M. Henry, essentiellement référentiel, force est d'admettre que le référent en question n'est pas le prolétaire lui-même, mais bien plutôt l'Ombre portée sur lui par le philosophe... Car s'il en était autrement, si, comme le prétend M. Henry, la cohérence du prolétariat était « dans tous les cas la cohérence des individus qui [le] constituent » (I, 238), alors pourquoi l'intellectuel, Marx en l'occurrence, prendrait-il la peine de dominer par son discours ce que cette cohérence de la vie individuelle suffirait elle-même à révéler ?

En somme, c'est la prétention de pouvoir dominer l'histoire des hommes et de constituer en leur absence une histoire de leur être ou de leur vie, qui donne sa véritable signification à la réduction marxienne des totalités à l'œuvre dans la théorie ontologique de la généalogie de la classe. Cette théorie ne vise pas à mettre en évidence les modes de formation d'une classe à travers les pratiques historiques concrètes de sujets distincts réunis dans l'espace commun de la parole et de l'action ; elle consiste plutôt à poser à l'origine de la classe une force inconsciente, une sorte de flux vital immanent à tous les individus vivants et qui, par exemple, dans certaines conditions de souffrance insupportable communes à un grand nombre d'individus, poussera irrésistiblement ceux-ci à fusionner en classe, puis, par la force du grand nombre ainsi acquise, à s'emparer du pouvoir (dictature du prolétariat), avant que chacun ne retrouve son indépendance, l'immanence de sa vie individuelle dans la société sans classes. La classe, en l'occurrence le pro-

létariat, est conçue par Marx sur le modèle de l'organisme vivant qui, obéissant à l'inflexible loi de la nature, naît, se développe et meurt. Elle est une totalité organique, c'est-à-dire un ensemble dont les éléments constitutifs n'ont d'autre fonction que de contribuer au fonctionnement du tout qu'ils forment et par rapport auquel ils se définissent. Ce tout joue le même rôle à l'égard des prolétaires conglutinés en classe que la vie ou la praxis par rapport à l'existence de chaque prolétaire : le rôle de substrat objectif, impersonnel, de l'action humaine. À la limite, la totalité sociale transcendante et l'immanence à soi de la vie individuelle se confondent dans une même négation de l'individu, de son autonomie et de sa liberté d'agir, se rejoignent dans une même totalisation vitaliste des existants.

Alors, la perspective ou structure « holiste », manifestement présente chez Marx, est-elle absolument incompatible avec l'individualisme radical que M. Henry prétend par ailleurs déceler au fondement de la pensée marxienne ? Non, si on prend la peine, comme Alain Renaut, de distinguer soigneusement *subjectivité* et *individualité*, *autonomie* et *indépendance* : « La « ruse de la raison », dit ce dernier, s'exprime assurément à travers un « processus sans sujet », au sens où ce n'est aucun sujet particulier qui choisit consciemment le progrès. Au point qu'il ne subsiste dans toute pensée de ce type qu'un véritable sujet, à savoir le Sujet qu'est le Système. Mais, *précisément parce qu'il ne faut pas confondre subjectivité et individualité*, cette disparition des sujets (finis) (comme instances *autonomes*) n'est nullement contradictoire avec l'affirmation monadologique de l'individualité (comme *indépendance*). Bien au contraire, puisque des moi indépendants, sans portes ni fenêtres, ne peuvent s'accorder pour poser entre eux un ordre qui soit le produit d'un commun projet, conscient et volontaire, reste que cet ordre, s'il doit exister, résulte d'une logique immanente, harmonie préétablie, « ruse de la raison », auto-organisation inconsciente s'accomplissant à travers l'indépendance des individualités monadiques[31]. »

C'est bien à cette « logique immanente », à cette « auto-organisation inconsciente » que Marx demande aux individus de se soumettre. L'interprétation henryenne de la « réduction des totalités »,

31. Alain Renaut, *L'ère de l'individu*, p. 208.

appellerait donc de sérieuses réserves. Car s'il y a bien une réduction marxienne, celle-ci ne vise pas tant les totalités abstraites et transcendantes (qu'est-ce au fond que la praxis ou la vie, sinon une totalité abstraite cachée sous le déguisement de la réalité phénoménologiquement la plus concrète et immédiate ?) que la pluralité et l'autonomie des sujets. Ce que la théorie ontologique de la généalogie de la classe et la théorie sociologique, scientifique de la classe s'accordent pour nier, c'est la constitution plurielle de la classe ; ce qu'elles ont en commun, c'est une même volonté, philosophiquement fondée depuis Platon, de dissoudre la pluralité et l'altérité des existants dans l'unité tyrannique d'un savoir, de réduire les affaires humaines à la définition du concept pour en tirer une matière parfaitement homogène et inoffensive.

À cette volonté se rattache la critique marxienne de « l'histoire-personne[32] », dont la véritable fonction (implicite) est de surmonter la fragilité propre aux affaires humaines, de contenir l'imprévisibilité de l'action en déréalisant la temporalité où celle-ci se déploie et au sein de laquelle les hommes peuvent révéler et actualiser ce qu'ils sont. Subordonnant le temps de l'histoire à l'autorité d'un principe éternel, la vie, et faisant de ce principe, de la nécessité de boire, de manger, de produire et de reproduire la vie la condition fondamentale de toute histoire, individuelle et collective, la théorie métahistorique marxienne de la condition de possibilité de l'histoire – théorie purement philosophique de l'histoire, en ceci, comme dit M. Henry, qu'« elle n'a justement rien à voir avec l'histoire, qu'il s'agisse de l'histoire entendue comme réalité historique ou comme science de cette réalité » (I, 198) –, prétend y réinstaurer sa transparence, qu'elle identifie à celle de la vie.

Cette mise à distance qu'opère Marx pour dominer la réalité historique n'est pas sans évoquer la séparation du monde intelligible chez Platon, séparation qui, « par delà les sens mythiques qu'on prête au réalisme des Idées », signifie d'abord, comme le remarque fort pertinemment Lévinas, que « le monde des significations précède, pour Platon, le langage et la culture qui l'expriment ; il est indifférent au système des signes que l'on peut inventer pour rendre présent ce monde à la pensée. Il domine, par conséquent, les

32. Critique qu'expose Michel Henry (I, 179 et suiv.).

cultures historiques. Il existerait, pour Platon, une culture privilégiée qui s'en approche et qui est capable de comprendre le caractère provisoire et comme enfantin des cultures historiques ; il existerait une culture qui consisterait à déprécier les cultures purement historiques et à coloniser en quelque façon le monde, à commencer par le pays où surgit cette culture révolutionnaire – cette philosophie dépassant les cultures ; il existerait une culture qui consisterait à refaire le monde en fonction de l'ordre intemporel des Idées, comme cette République platonicienne qui balaie les allusions et les alluvions de l'histoire, comme cette République d'où les poètes de la *mimésis* sont chassés[33]. »

Pour paraître plus « concret », ou pour être mieux camouflé derrière l'alibi de l'immanence des significations à la praxis, le postulat n'en demeure pas moins fondamentalement le même chez Marx : « de l'ordre des ambitions du savoir », selon les mots de Fernand Dumont. Il consiste, ajoute ce dernier, « à répéter selon l'immanence ce qui se trouvait autrefois posé selon la transcendance », à savoir « l'opposition de la vérité et de la croyance, du *vrai* qu'un sujet historique idéal peut éprouver comme vérité de l'histoire et de cette pertinence des situations que les individus et les groupes proclament comme étant la vérité de leur situation à eux[34] ».

Prenant ainsi, à son insu, modèle sur Platon, pour qui « la distinction entre les formes de gouvernement ne doit pas être cherchée dans le petit nombre, ni dans le grand nombre, ni dans l'obéissance volontaire, ni dans l'obéissance forcée [...] mais bien dans la présence d'une science[35] », Marx, dans le passage précité de *La Sainte Famille*, commence par récuser l'interprétation que les hommes, individuellement ou collectivement, donnent de leur situation : ce que pense ou propose « tel ou tel prolétaire, ou même le prolétariat tout entier », cela ne compte pas lorsqu'il s'agit de déterminer rigoureusement ce qu'est le prolétariat et ce qu'il sera contraint de faire conformément à son être. En deçà de ce que les prolétaires *imaginent*, de leurs opinions contradictoires, changeantes, inconsistantes, de leurs velléités révolutionnaires, il existe selon Marx une

33. Emmanuel Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, p. 31.

34. Fernand Dumont, *L'anthropologie en l'absence de l'homme*, p. 44 et 51.

35. Platon, *Le Politique*, 292 c.

vérité du prolétariat, une nécessité historique à laquelle, qu'ils le veuillent ou non, tôt ou tard, les prolétaires seront contraints de se soumettre.

Prétention analogue à celle de Platon, à cette différence qu'elle revêt chez Marx une forme typiquement moderne. En effet, la vérité du prolétariat n'est pas donnée, mais à construire ; elle dépend de la réussite d'une hypothèse[36]. Dans la fameuse *Introduction à la Critique de la philosophie du droit de Hegel* (1843), à la question « où trouver la possibilité positive de l'émancipation allemande ? », Marx répond sans la moindre hésitation :

> [...] dans la formation d'une classe chargée de *chaînes radicales*, d'une classe de la société civile qui n'est pas une classe de la société civile, d'un ordre qui est la dissolution de tous les ordres (*ICH*, 396).

Au lieu d'observer, de décrire et d'analyser la réalité du prolétariat telle qu'elle se présente en ce milieu du XIXe siècle, Marx, comme l'avoue d'ailleurs Michel Henry, « construit à priori cette réalité » (I, 136) et exhorte les prolétaires à s'engager dans une action révolutionnaire qui viendra en quelque sorte vérifier cette construction à priori. Après avoir découvert, dans le retrait philosophique, la vérité du prolétariat, Marx en postule l'existence en puis-

---

36. Qui se veut fondamentalement hypothèse sur l'homme, dont le totalitarisme pourrait être conçu comme la vérification. C'est là du moins ce que nous suggère notre lecture d'Arendt : le totalitarisme comme résultat de l'application par l'homme du point d'appui d'Archimède « à l'homme lui-même et à ce qu'il fait sur cette terre », avec pour conséquence qu'« observées d'un point de l'univers suffisamment éloigné, [toutes ses activités n'apparaissent] pas comme des activités de telle ou telle sorte, mais comme des processus » (*CHM*, 363), ou encore comme « des « comportements objectifs », que nous pourrons étudier avec les mêmes méthodes que celles utilisées pour l'étude du comportement des rats » (*CC*, 354-355). De l'art de *faire* la nature, qui fait l'orgueil de la science naturelle moderne, on passerait ainsi, par une dérivation peut-être fatale, à l'art de *faire* la nature humaine. Autrement dit (selon les termes de Paul Ricœur dans sa préface à *Condition de l'homme moderne*) : « l'hypothèse totalitaire est celle de l'absence de stabilité de la nature humaine, celle de la possibilité de changer la nature humaine » (p. XI). Ce qu'avait fort bien compris du reste George Orwell qui, on s'en souvient, fait dire à O'Brien : « Vous vous imaginez qu'il y a quelque chose qui s'appelle la nature humaine qui sera outragé par ce que nous faisons et se retournera contre nous. Mais nous créons la nature humaine. L'homme est infiniment malléable » (*1984*, p. 379).

sance chez les prolétaires, lesquels, comme dit le passage précité de *La Sainte Famille*, cherchent à s'élever « à la pleine lucidité ». Dans l'*Introduction* de 1843, on lit encore ceci :

> Quand le prolétariat annonce la *dissolution de l'ordre présent du monde*, il ne fait qu'énoncer le secret de sa propre existence (*ICH*, 396).

Mais la vraie question n'est-elle pas de se demander si le prolétariat a de lui-même jamais rien annoncé, si l'annonce n'est pas plutôt la projection de l'idéal du philosophe dans la réalité sociale, l'une de ses feintes pour introduire l'ordre de la vérité dans le désordre de l'opinion, une ruse pour avoir enfin raison de la fragilité des affaires humaines. Que disent les textes ? Que le prolétariat à lui tout seul, le prolétariat réel, tel qu'il existe, travaille et souffre sous le mode de production capitaliste, ne peut rien faire, est impuissant à briser ses chaînes. Dans un texte de 1864, Marx parlant des ouvriers écrit :

> Ils ont entre leurs mains un élément de succès : le nombre. *Mais le nombre ne pèse dans la balance que s'il est uni par l'entente et guidé par la connaissance* (*Adresse inaugurale et statuts de l'Association internationale des travailleurs*, Pl. I, 467 ; l'italique est de nous).

Le rapprochement s'établit de lui-même entre ce jugement de la maturité et la fameuse déclaration de l'*Introduction* de 1843 où Marx, avec la franchise brutale et l'enthousiasme naïf de la jeunesse, en appelle à la même exigence d'une science normative de l'action politique, science pour laquelle le « nombre », la pluralité humaine, ne représente en définitive que la matière à partir de laquelle celui qui sait, le philosophe, fait une chose en lui donnant une forme. Par la médiation du savoir philosophique, le prolétariat passe d'un état indéterminé à un état de détermination et de perfection :

> De même que la philosophie trouve dans le prolétariat ses armes *matérielles*, de même le prolétariat trouve dans la philosophie ses armes *spirituelles*, et dès que l'éclair de la pensée se sera profondément enfoncé dans ce terrain vierge qu'est le peuple, l'émancipation des *Allemands*, désormais *hommes*, sera accomplie [...] *L'émancipation de l'Allemand, c'est l'émancipation de l'homme*. La *tête* de cette émancipation, c'est la *philosophie*, son *cœur* le *prolétariat* (*ICH*, 397).

Entre la tête et le cœur, entre la raison et la passion, entre la conscience possible et la conscience réelle du prolétariat, comme disait naguère Lucien Goldmann, un vide existe qu'il va s'agir de combler. D'où le projet marxien de *faire* la vérité, c'est-à-dire de hâter le franchissement de la distance historique qui sépare les prolétaires d'eux-mêmes, de leur être prolétarien, dont ils ne possèdent pour le moment qu'une conscience obscure. Qui fait la vérité ? Qui fait l'histoire ? Les prolétaires, mais sans le savoir. « La séparation platonicienne entre savoir et faire, dit Arendt, reste à la base de toutes les théories de la domination qui ne sont pas de simples justifications d'une volonté de puissance irréductible et irresponsable » (*CHM*, 253). Pour Marx, les prolétaires ne sont que les exécutants et les prétendus bénéficiaires d'un projet conçu ailleurs et dont l'intelligence, pour l'heure, ne peut que leur échapper. Ils sont les exécutants, « car, comme disait jadis Platon, la science véritablement royale ne doit pas agir elle-même, mais commander à celles qui sont capables d'agir ; elle connaît les occasions favorables ou défavorables pour commencer et mettre en train les plus grandes entreprises dans les cités ; c'est aux autres à exécuter ce qu'elle prescrit[37] ».

Cette conception du prolétariat, quoi qu'en dise M. Henry, n'est pas l'apanage exclusif du jeune Marx, elle ne se réduit pas à l'humanisme de sa jeunesse, à sa dépendance à l'égard de l'idéologie allemande[38]. Comme le note à juste titre Calvez, « la distance [...] demeure toujours entre le prolétariat idéal que voudrait Marx et le prolétariat plus réel dont son analyse sociologique et économique rend compte[39] ». Par cette distance, qui est distance

---

37. Platon, *Le Politique*, 305 c.

38. À preuve ce texte, parmi d'autres, de Marx daté de 1869 et que cite Hannah Arendt (*Essai sur la révolution*, p. 462 ; trad. libre de l'allemand) : « Les travailleurs doivent agir en vue de la centralisation la plus poussée du pouvoir entre les mains de la puissance de l'État. Ils n'ont pas le droit de se laisser tromper par le verbiage démocratique sur la liberté communautaire, sur l'autogouvernement, etc. » Arendt ajoute immédiatement : « Oscar Anweiler a donc bien raison quand il écrit : « Les conseils révolutionnaires ne sont rien d'autre pour Marx que des organes de lutte politique provisoires, qui doivent hâter la révolution ; il ne les conçoit pas comme les cellules pour une transformation en profondeur de la société, transformation qui doit plutôt procéder d'en haut, grâce à la centralisation du pouvoir de l'État prolétarien » (trad. libre). »

39. Jean-Yves Calvez, *La pensée de Karl Marx*, p. 349.

épistémique au sens moderne, il devient possible de dominer la réalité, la pluralité et la diversité concrètes du prolétariat réel afin de pouvoir ainsi mieux le refaire, le recréer *conformément à ce qu'il est*, à la manière du savant moderne qui « refait » la nature. Marx, dans la mesure où il a conçu le prolétariat à l'image d'un objet fabriqué, a justifié à l'avance l'intervention *compétente* sur lui et a jeté les fondements d'une technologie du pouvoir dont les marxistes se voudront bientôt les spécialistes... avec les résultats que l'on sait.

Si bien que la raison capitale de l'échec des régimes marxistes – « la loi inflexible de leur dépravation et de leurs horreurs », comme dirait M. Henry (I, 33) – serait d'abord à chercher dans ce dessein de faire le prolétariat et, à travers lui, l'histoire elle-même. Dessein qui, s'il peut sans doute arguer (on a vu comment) de certaines tendances propres à la tradition platonicienne de pensée politique dont Marx demeure l'héritier, va trouver dans la productivité sans précédent de l'époque moderne un terrain particulièrement propice à sa désastreuse mise en œuvre.

Parmi « l'insignifiance croissante du monde moderne » qu'engendre la poursuite d'un tel idéal – faire l'histoire et, ainsi, refaire l'homme – reste l'espoir que les hommes sauront retrouver au fond d'eux-mêmes assez d'humilité ou ce qu'il faut de sens commun pour reconnaître que, comme l'écrit Arendt, « seuls les modèles [*patterns*] peuvent être « faits », tandis que les significations [*meanings*] ne peuvent l'être, mais, comme la vérité, se dévoileront ou révéleront seulement eux-mêmes » (*CC*, 108).

Conclusion

LE DÉNI DU POLITIQUE ET LA CRISE DE LA RAISON

Au terme de notre enquête sur trois figures particulièrement caractéristiques de la philosophie occidentale, il s'avère nécessaire de revenir sur un point capital puisqu'il met en jeu la légitimité même du rapprochement que nous venons d'esquisser entre Marx et Platon. Ce sera là l'occasion de récapituler et de justifier, une dernière fois, les principales objections que nous avons élevées tout au long de cet ouvrage contre le déni du politique, cette tentation constante de la philosophie.

I

Quelque séduisant qu'il puisse être à première vue, notre rapprochement entre la philosophie politique de Marx et celle de Platon n'est-il pas, à y regarder de près, superficiel et trompeur dans la mesure où il équivaut à minimiser la portée décisive de leur différence ontologique, telle qu'elle s'affirme clairement dans le rejet radical par Marx de la contemplation, à laquelle il substitue, comme unique mode d'accès à l'être, l'action, la praxis ? La condamnation sans appel prononcée dans les *Thèses sur Feuerbach* contre la theôria, la critique impitoyable que Marx n'a cessé de diriger contre l'interprétation du monde et le savoir en général dans sa prétention illusoire à atteindre la réalité : cela ne suffit-il pas pour attester l'antiplatonisme de Marx et, du même coup, invalider notre rapprochement ?

Cette difficulté, à laquelle nous nous sommes heurté à chacune des étapes de notre recherche, il nous faut maintenant tenter de la lever. Elle concerne le statut de la théorie marxienne. Celle-ci est-elle vraiment ce qu'elle voudrait être et que M. Henry prétend qu'elle est ? Parvient-elle vraiment à effacer son ombre, au point de se confondre avec son objet de pensée, cet objet qui est le contraire de la pensée, qui est la praxis, la vie elle-même ? Le « il faut » de la *XIe Thèse sur Feuerbach*, cet impératif qui prétendument échappe à la critique marxienne du moralisme, détient-il vraiment ce coefficient théorique nul qui serait l'indice d'une parole « absolue, divine », parole sans « justification extrinsèque » sinon celle du silence de l'être « qu'elle appelle, invoque et ne contient pas » (I, 365) ? Possède-t-il, ce « il faut *faire* », cette pureté d'intention, cette humilité quasi évangélique que lui prête M. Henry à titre de « parole essentielle qui, en récusant [...] la connaissance comme voie d'accès à l'être, nous renvoie à celui-ci selon le mode conformément auquel ce renvoi et cet accès peuvent s'accomplir, selon le mode fondamental de la praxis » (I, 366) ? En somme, et pour revenir à la fin au problème que nous n'avions fait qu'évoquer au commencement de notre recherche, Marx est-il, ainsi que le prétend M. Henry, « l'un des premiers penseurs chrétiens de l'Occident » (II, 445) ?

Prétention énorme et scandaleuse qui n'est pas sans rappeler celle que, hier encore, le marxisme totalitaire mettait en avant pour justifier ses inquisitions et ses crimes. Pour lui non plus la parole marxienne n'avait pas à être justifiée, sa légitimité résidant « *en dehors de la théorie : dans la pratique* » (I, 365). Pas dans cette pratique spontanée et imprévisible des « masses » que méprisait et redoutait tant Marx[1], mais dans celle que, du haut de leur savoir, n'ont cessé de leur prescrire depuis plus d'un siècle ces intellectuels qui, tel M. Henry, prennent la peine d'écrire des milliers de pages pour nous révéler l'essence de la praxis marxienne ! Cercle vicieux de « la parole essentielle » sur la praxis où le philosophe ne prétend s'effacer que pour en réalité prendre toute la place.

Justifié ou non, cet amalgame du marxisme officiel et de la marxologie la plus hétérodoxe ne fait cependant que repousser

1. Cf. à ce sujet l'ouvrage de Françoise P. Lévy, *Karl Marx, histoire d'un bourgeois allemand*.

plus loin les deux questions corrélatives auxquelles est suspendue la « vérité » du *Marx* de Michel Henry : Qu'en est-il du statut épistémologique de la théorie marxienne ? Marx est-il un penseur chrétien ?

II

Réfléchissant sur la portée de la fameuse métaphore optique de la camera obscura dans *L'idéologie allemande*[2], Sarah Kofman écrit ceci qui rend bien compte, selon nous, de l'ambiguïté du statut de la théorie chez Marx : « La camera obscura n'est jamais relevée par une camera « lucida ». Et pourtant, ajoute l'auteure, qualifier l'idéologie de chambre noire implique la nostalgie d'une connaissance claire, lumineuse ; sous-entend que celle-ci est première ; même si la science n'est plus ni spéculaire ni spéculative, répétition, reflet ou écho, son idéal reste celui d'être un œil parfait, une rétine pure. Reconnaître que tout œil a sa camera obscura ne disqualifie pas pour autant l'œil comme modèle de connaissance. Un tel modèle n'est jamais vraiment interrogé par Marx. Si tout œil a sa camera obscura, on aurait dû aboutir, semble-t-il, à la généralisation de l'idéologique et à rendre non pertinente la distinction de l'idéologie et de la science. Or, Marx maintient cette distinction, même si en *même temps* il montre que l'idéologie n'est jamais relevable par la science ; même si pour lui la science n'a pas d'œil. Complexité donc du geste de Marx, hétérogénéité de son texte. Et la ligne de partage n'est pas celle d'une coupure à l'intérieur d'un « corpus »[3]. »

Prenant acte de cette complexité du geste de Marx ainsi que de l'apparente hétérogénéité de son texte, Michel Henry s'est attaché, on a vu comment, à restituer l'unité fondamentale de la pensée marxienne à partir de ce qui en constituerait, selon lui, les pré-

---

2. Rappelons-en les termes : « Si, dans toute l'idéologie, les hommes et leur condition apparaissent sens dessus dessous comme dans une *camera obscura*, ce phénomène découle de leur procès de vie historique, tout comme l'inversion des objets sur la rétine provient de leur processus de vie directement physique » (*IA*, 1056).

3. Sarah Kofman, *Camera obscura*, p. 33-34.

suppositions ontologiques ultimes. De cette unité *retrouvée* par M. Henry découlent un certain nombre d'effets de mise en perspective de la théorisation marxienne dont la plus décisive peut-être consiste à reléguer l'opposition de l'idéologique et du scientifique à l'arrière-plan de celle qui s'établirait sur le plan ontologique entre, d'une part, le domaine de la représentation, « le lieu de l'idéologie » – dont la science ne formerait finalement qu'une région – et, d'autre part, le domaine de la réalité circonscrit à la sphère de la subjectivité corporelle de l'individu vivant, à ce que Marx, lui, appelle la praxis. La praxis, c'est, nous dit M. Henry, ce qui est là avant tout regard, c'est la réalité de la vie telle qu'elle est en soi et pour soi, c'est l'être *causa sui*, l'absolument identique à soi, le Même.

Mais, si la praxis marxienne n'est pas *ek-statique*, si elle n'est pas médiation, si elle est pure subjectivité et immanence à soi radicale, comment parviendra-t-elle, sans rompre son originelle identité à soi et renoncer du même coup à elle-même, à se transcender et s'objectiver afin de devenir ce qu'après tout Marx voulait d'abord qu'elle soit : le moteur de la transformation historique, une praxis révolutionnaire ? La manière henryenne d'hypostasier la subjectivité individuelle ne rend-elle pas totalement incompréhensible que l'individu vivant puisse demeurer fidèle à ce qu'il est, à l'essence radicalement immanente et subjective de son être, tout en participant à ce qui se passe en dehors de lui-même, dans le milieu de l'objectivité, tout en liant son propre destin individuel au devenir de la société, comme le lui demande Marx ? Au demeurant, pourquoi aurait-on besoin, pour faire la révolution, pour transformer le monde, de la pensée marxienne, si la vérité de cette pensée consiste, dans le mouvement même qui la porte vers le lieu de l'être et de la réalité, à reconnaître « son inaptitude principielle à constituer par elle-même ce lieu et cette essence originelle de l'être et de la vérité » (I, 366) ? Cette « pensée vraie », la pensée marxienne, n'est-elle pas dès lors l'inutile redondance (idéologique) d'une réalité sur laquelle elle n'a finalement aucune prise et qui, de toute façon, s'accomplira bien sans elle – à la façon du Concept dans le schéma ontologique hégélien avec lequel Marx prétend rompre ? Dans ces conditions, peut-il y avoir encore un sens quelconque à *dire* la vérité, à *montrer* le lieu de la réalité, à *prescrire* la praxis ? La fidélité à cette réalité, à la praxis, n'eût-elle pas exigé au contraire le silence ?

Loin d'être exclusives à l'entreprise de M. Henry, ces impasses et apories désignent le lieu commun de l'anti-humanisme contemporain[4] ; elles sont le symptôme de la crise profonde que traverse la raison à l'époque moderne. Avec Hannah Arendt surtout, nous avons vu que cette crise remonte à la grande rupture des XVIe et XVIIe siècles et se rattache à une série d'événements et de découvertes qui, après avoir amené la raison à douter d'elle-même, de sa propre intelligibilité, de son aptitude à connaître le vrai, la forcèrent, afin de surmonter ce doute, à chercher refuge en elle-même, dans la faculté de bien raisonner commune à tous les hommes en tant qu'animaux capables « de calculer les conséquences ».

C'est ce refuge qui, au milieu du XIXe siècle, à l'ère du soupçon, sera emporté, provoquant du même coup cette hémorragie du doute contre laquelle Descartes avait cru trouver, dans la certitude du cogito et la véracité divine, un rempart invincible. Avec les maîtres du soupçon (Darwin, Marx, Nietzsche, Freud), « ce n'est plus, dit Fernand Dumont, la raison impatiente de rassembler qui s'affirme, mais la raison inquiète de sa genèse, au point de la chercher en deçà d'elle-même [...] au point où la raison se fondrait ou se contemplerait dans l'épaisseur sans failles de la praxis[5] ».

Ruse de la raison encore. Car tout en dénonçant la raison et en la pourchassant dans ses moindres replis, nos maîtres du soupçon, dit encore F. Dumont, « entendaient édifier une autre raison. Compromise dans le présent, la raison anticipait son triomphe dans l'avenir, dans la disparition des médiations[6]. » Au fond – et nous l'avions déjà noté à propos de Marx –, en dépit de leur hostilité déclarée à l'égard de l'hégélianisme, les penseurs du soupçon restent fidèles à cette théorie de « la ruse de la raison » qui porte un coup fatal à la réalité du droit et de la morale[7]. En fait, et pour peu

---

4. Cf. à ce sujet l'ouvrage de Luc Ferry et Alain Renaut, *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*.

5. Fernand Dumont, *Le sort de la culture*, p. 164 et 182.

6. *Ibid.*, p. 164.

7. Cf. à ce sujet, de Luc Ferry et Alain Renaut, « Penser les droits de l'homme », *Esprit*, mars 1983, repris dans *Système et critique*, p. 201-228, dont nous citons le passage suivant : « de même qu'une « théorie de la ruse de la raison » implique une « critique de la vision morale du monde », elle entraîne également une critique de ce que l'on pourrait appeler une

que l'on prenne au sérieux comme nous l'avons fait l'avertissement que nous sert George Orwell dans *1984*, le triomphe de la raison dans l'histoire, la fin des médiations n'entraînerait pas seulement l'élimination du droit et de la morale : elle compromettrait même, à la limite, la possibilité de transcender le monde matériel, de franchir le fossé qui sépare la vie naturelle de l'existence historique.

Tel est le paradoxe de l'idéalisme absolu ; telle est l'impasse où s'enferme la raison moderne pour avoir escamoté le moment critique kantien. Si elle veut se réaliser, surmonter son aliénation, mettre fin à la séparation d'avec elle-même, autrement dit en finir avec la finitude qui la constitue intrinsèquement, la raison n'a d'autre choix que de se saborder. L'ultime remède à la distance et à l'absence dont souffre irrémédiablement la raison, hantée par un absolu qu'elle ne peut désigner que négativement comme ce qu'elle n'est pas et ne sera jamais, c'est la praxis, la vie. Mais *dire* que c'est la vie, n'est-ce pas déjà trahir celle-ci, n'est-ce pas déjà trop dire ? Le dire n'excède-t-il pas toujours le dit ? Aussi, après avoir opté pour une solution radicale à la crise de la raison, s'empressera-t-on de nous faire croire que cette solution n'est celle de personne mais de tous, qu'elle découle nécessairement du progrès de la raison dans l'histoire. « Héritier et contestataire de ces philosophies [de l'histoire], Marx a proposé une sorte de concordat en insistant sur la notion de *pratique*. Plusieurs revêtent ce concordat d'une auréole magique. Ils oublient que la *pratique* n'est qu'une idée directrice. Elle indique à la fois un schéma et un idéal de la pensée. Un *schéma* : en toute considération de la raison, joindre la conscience qu'elle a d'elle-même et sa faculté de transformer le monde. Un *idéal* : à l'œuvre dans les sociétés comme dans la science, la réconciliation de la raison et de l'histoire est constamment en devenir[8]. »

Obnubilés par « l'auréole magique » dont ils paraient la pensée de Marx, les marxistes (des non-marxistes également) ont toujours répugné à admettre que cette praxis n'est qu'« une idée directrice » exprimant d'abord, comme dit Sarah Kofman, « la nostalgie

---

« vision juridique du monde » ; elle évacue toute possibilité de contester, avec cohérence, le fait au nom du droit, par exemple de condamner une réalité politique au nom de valeurs juridiques conçues comme transcendantes par rapport à cette réalité » (p. 211-212).

8. Fernand Dumont, *op. cit.*, p. 160.

d'une connaissance claire, lumineuse », l'idéal d'« un œil parfait, [d']une rétine pure », semblable à cet « œil de l'âme » dont parle Platon dans *La République*.

À cet idéal, à cette nostalgie, se rattache la méthode dialectique qui, jusque dans ses avatars modernes, hégéliens ou marxistes, continue de se vouloir telle que l'avait conçue jadis Platon, comme « la seule qui [...] vraiment, tire peu à peu l'œil de l'âme de la fange grossière où il est plongé[9] ». Tiré de cette « fange grossière » que représente pour le philosophe, depuis Platon, la condition temporelle et terrestre de l'homme, « l'œil de l'âme » se tourne vers l'objet spirituel, qui est, selon Guardini, « soustrait à la pensée par le surcroît même de ce qui constitue la présupposition de la pensée. Par là, est suggérée l'ultime transcendance, car il n'est plus de catégorie pour ce qui surpasse essence et être[10]. »

L'ultime transcendance de Platon, l'immanence radicale de Marx : ne sont-ce pas là, malgré l'antagonisme apparent, deux formules métaphysiques qui pointent vers une même plénitude du sens exclusive de l'humain et qui risquent, une fois traduites en normes politiques, de justifier son broyage ou son laminage par la machine du Bien ? Machine que commandent et règlent ceux qui, en vertu de leur clairvoyance philosophique ou scientifique, connaissent ce Bien auquel, sans même qu'ils le sachent, tous les hommes aspirent...

Par delà le renversement de la contemplation dans l'action et la disqualification de la theôria, subsiste chez Marx, implicite et voilée, cette volonté d'utiliser la vérité philosophique comme règle de mesure de la conduite humaine ; se perpétue clandestinement cette revendication, originairement platonicienne, d'un savoir normatif de l'action qui conférerait au domaine des affaires humaines la solidité propre aux choses fabriquées. Revendication originairement platonicienne car « le fait est que Platon et à un degré moindre Aristote, tout en jugeant les artisans indignes d'être citoyens de plein droit, furent les premiers à proposer de manier la politique et de gouverner l'État d'après la technique des métiers. Cette contradiction apparente indique bien la profondeur des problèmes

---

9. Platon, *La République*, 533 d.

10. Romano Guardini, *La mort de Socrate*, p. 230.

authentiques de la faculté d'agir et la force de la tentation que l'on a d'en éliminer les risques et les dangers en introduisant dans le réseau des relations humaines les catégories plus sûres, plus solides que comportent les activités par lesquelles nous affrontons la nature et bâtissons le monde artificiel des hommes» (*CHM*, 258-259).

Tentation à laquelle Marx aura cédé avec d'autant moins de scrupule qu'il l'a trouvée à l'œuvre sous les couleurs du *progrès* et du *développement* dans la société de son temps, dans la production industrielle, laquelle, selon la célèbre formule de Saint-Simon, est appelée à substituer au problème traditionnel du gouvernement des hommes l'administration des choses, celle-ci se portant garante de la justice et du bonheur.

III

L'idée, de prime abord extravagante, selon laquelle Marx serait «l'un des premiers penseurs chrétiens de l'Occident», est étroitement liée à l'affirmation, que M. Henry prétend retrouver au fondement de la pensée marxienne, de la valeur absolue de la vie individuelle par opposition à la relativité sinon à l'insignifiance du monde où elle se manifeste.

Que la vie individuelle représente la valeur suprême du christianisme, voilà qui est difficilement contestable. Toutefois, cette valeur n'a de signification dans le christianisme que par référence à une autre valeur, qui est la foi en un Dieu transcendant que l'individu reconnaît pour son créateur. C'est ce que l'on pourrait appeler avec Louis Dumont «l'individualisme-en-relation-à-Dieu», lequel individualisme, à la différence de celui de M. Henry, n'implique pas le rejet de l'ordre mondain, mais plutôt sa subordination hiérarchique (le Christ dit: «Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu»). Il n'implique pas non plus cette béatitude d'une relation exclusive et comme possessive de l'individu avec son Dieu: pas d'amour de Dieu, pas d'amour au

sens chrétien qui ne soit en même temps amour du prochain. Pas d'ouverture à Dieu qui ne soit ouverture à l'autre homme[11].

Le même Dumont a fort bien montré comment l'individu-hors-du-monde, qui caractérise essentiellement le christianisme primitif, va historiquement, par une série de glissements successifs résultant de la contamination progressive de la vie mondaine par la valeur extra-mondaine, se transformer en notre moderne individu-dans-le-monde[12]. La pertinence de cette analyse, eu égard à la question du christianisme de Marx, vient de ce qu'elle fixe son attention sur ce qui nous semble fondamentalement en jeu dans cette question, à savoir « *l'Incarnation de la Valeur* », c'est-à-dire « la difficulté de concevoir et de formuler correctement l'union du Dieu et de l'homme en Jésus-Christ ». Cette difficulté, qui fut à l'origine des débats devant aboutir à la condamnation des premières hérésies, apparaît à Louis Dumont « rétrospectivement comme le cœur, le secret du christianisme considéré dans tout son développement historique, soit, en termes abstraits, l'affirmation d'une transition effective entre l'au-delà et ce monde, entre l'extra-mondain et l'intra-mondain[13] ».

Nul doute que l'incarnation divine dans le Christ, « en atténuant la distance entre l'au-delà et l'ici-bas » (comme le dit cette fois Fernand Dumont), a contribué au développement de

---

11. Notons que sur ce point Michel Henry et Emmanuel Lévinas s'opposent de façon décisive, dans la mesure où par delà « la béatitude de l'Un et [...] sa fameuse liberté qui consiste à nier ou à absorber l'Autre pour ne rien rencontrer » (*Éthique et infini*, p. 202), Lévinas en appelle, comme dit Jacques Colette, « à une présence à soi rejetant « au dehors son centre de gravité » », à une « subjectivité originairement fissurée par le « traumatisme de l'éveil » » (« Lévinas et la phénoménologie husserlienne », dans *Emmanuel Lévinas*, p. 29 et 30). Dans le même texte, Colette met d'ailleurs en lumière le fossé qui sépare « ces deux lecteurs de Husserl ». À l'inverse de « Lévinas [qui] cherche à élaborer positivement une « Phénoménologie de l'idée de l'Infini » [...] l'ontologie phénoménologique de M. Henry, dit-il, n'est pas en quête de l'origine de l'idée de Dieu : la réalité de l'absolu est identique à sa phénoménalité, elle est originairement révélatrice de soi. Le retrait de l'absolu hors du champ de l'idéalité renvoie, selon cette lecture philosophique des textes chrétiens (Eckhart, Fichte), non à l'énigme, mais au phénomène. Pour Lévinas, la pensée qui pense plus qu'elle ne pense demeure équivoque, intrigue, c'est-à-dire « énigme du non-phénomène » » (p. 29, note 18).

12. Cf. Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme*, p. 33-67.

13. *Ibid.*, p. 51.

l'individualisme moderne[14]. Reste qu'aujourd'hui comme hier l'Incarnation de la valeur constitue pour le chrétien le premier mystère sur lequel repose et vers lequel va sa foi. De sorte que si la modernité peut être condamnable d'un point de vue chrétien, c'est pour autant qu'en elle se trame le projet de percer ce mystère en réalisant dans l'histoire même la valeur absolue, de construire sur terre, par le travail, par la praxis, le royaume des cieux[15].

Ce n'est pas seulement, comme insiste Fernand Dumont, la foi chrétienne qui est en cause ici, mais, plus décisivement encore, « la faculté de prendre conscience de soi en prenant distance [...] la persistance millénaire d'un lieu de la Transcendance, d'une césure par laquelle la collectivité ou l'individu pouvaient interpréter leur immanence en la réfractant sur un autre monde[16] ». L'homme *absolument moderne* est celui qui prétend pouvoir se dispenser de cette réfraction, plus encore qui fait de celle-ci l'aliénation par excellence dont il doit apprendre à triompher s'il veut enfin s'interpréter authentiquement. Or, toute la question, que l'histoire tragique du siècle finissant nous force à poser, est de savoir s'il est possible, sans cette réfraction, sans la référence à un ailleurs transcendant, « aux sociétés et aux individus de se reconnaître dans leur immanence authentique tout en ne cédant pas au délire du dépassement dans des absolus de leur fabrication[17] ».

À cet égard, il serait peut-être bon de rappeler aux hommes de notre temps que le Christ lui-même a eu besoin de son Père, qu'Il a dû *croire* en sa transcendance pour ne point désespérer sur la croix. Depuis lors, l'espérance chrétienne demeure inséparable de la foi en un Dieu transcendant, en un Dieu qui m'aime et qui me

---

14. Fernand Dumont, *L'institution de la théologie*, p. 209. Voir également p. 186-194.

15. Ce qui ne signifie pas, au risque de nous répéter, que la valeur suprême, la valeur individuelle, d'étrangère au monde qu'elle était au départ, émanerait à la fin de l'appartenance de l'homme au monde, de son harmonie avec lui. Tout au contraire, c'est en demeurant essentiellement extrinsèque au monde, « enracinée dans notre hétérogénéité par rapport à lui », comme dit Louis Dumont, que la valeur va s'appliquer au monde, « l'extra-mondanéité [étant] maintenant concentrée dans la volonté individuelle » (*op. cit.*, p. 64).

16. Fernand Dumont, *L'institution de la théologie*, p. 208.

17. *Ibid.*, p. 210.

demande de l'aimer en aimant mon prochain, créé comme moi à l'image de Dieu. Telle est – du moins dans le christianisme primitif et médiéval – la manière dont se justifie le droit, les relations entre les hommes étant conçues comme fraternelles en Jésus-Christ, Fils de Dieu, ou encore, selon la définition de Louis Dumont, comme « une union d'individus-hors-du-monde en une communauté qui marche sur terre mais a son cœur dans le ciel[18] ». Sans doute cette communauté n'était-elle pas politique au sens grec du terme ; pourtant, nous serions porté à penser, avec Fernand Dumont, qu'elle « conservait l'essentiel : un lieu par rapport auquel prenaient sens les actions et les pensées, une *objectivité* inscrite dans un monde préalable aux entreprises politiques, aux efforts de la connaissance ou de la poétique[19] ».

C'est cette objectivité qui, comme nous avons tant insisté tout au long de cet ouvrage, s'est dissoute à l'époque moderne. Depuis, nous sommes *orphelins du Monde*. Car en perdant le monde *d'en-haut*, nous n'avons pas gagné celui *d'en-bas*. Tout ce que nous avons obtenu dans l'échange, c'est le pouvoir de produire indéfiniment le Monde ; c'est le Monde comme Production, la Vie... et rien d'autre. Pas étonnant, dès lors, si nos grands débats sociaux ou « politiques » contemporains tournent autour de la vie, si les seules questions aptes à mobiliser notre jugement moral sont bioéthiques ! « En dernier recours, dit Arendt, la vie est toujours la norme suprême à laquelle on mesure tout ; les intérêts de l'individu, les intérêts de l'humanité, sont toujours mis en équation avec la vie individuelle, avec la vie de l'espèce, comme s'il était évident que la vie fût le souverain bien » (*CHM*, 351).

L'illusion, l'espoir démiurgique de Marx et de l'époque moderne en général, fut de croire en la possibilité de créer un monde qui soit humain par la seule force de travail de l'homme, grâce à l'activité qui de toutes les activités humaines est celle qui a le moins besoin du monde pour s'accomplir, n'étant jamais aussi féconde, aussi productive, que lorsque les individus sont isolés, soumis à cette parcellisation du travail qu'implique le mode de production industrielle moderne. Sans doute, comme l'avait d'ailleurs prévu

---

18. Louis Dumont, *op. cit.*, p. 42.

19. Fernand Dumont, *L'anthropologie en l'absence de l'homme*, p. 69.

Marx, les machines libéreront-elles bientôt les hommes du travail. Mais « c'est une société de travailleurs que l'on va délivrer des chaînes du travail, et cette société ne sait plus rien des activités plus hautes et plus enrichissantes pour lesquelles il vaudrait la peine de gagner cette liberté [...] Ce que nous avons devant nous, c'est la perspective d'une société de travailleurs sans travail, c'est-à-dire privés de la seule activité qui leur reste. On ne peut rien imaginer de pire » (*CHM*, 11-12).

IV

Cerner la structure, le mobile et la portée du déni du politique qu'opère et sanctionne la philosophie occidentale, tel est l'objectif que nous nous étions fixé au départ. Nous laissons au lecteur le soin de juger dans quelle mesure il aura été atteint. Qu'il suffise d'indiquer, en terminant, les limites d'une recherche dont le seul mérite peut-être est d'avoir planté quelques jalons dans un terrain assez peu fréquenté et où il reste encore beaucoup à faire. En même temps qu'il faudrait bien sûr élargir l'horizon ouvert ici, de manière que la problématique du déni du politique acquière une véritable dimension historique et puisse éventuellement se hisser à la hauteur d'une « logique » de la philosophie politique occidentale, il resterait à creuser plus profond au cœur de cette scission entre pensée et action où la philosophie, même *réalisée*, semble toujours trouver son compte.

Parallèlement à cette tâche critique, à laquelle le présent ouvrage se veut les prolégomènes, une autre tâche se profile, positive celle-là, qui consisterait à dépister la présence, dans l'histoire de la pensée politique occidentale, d'une autre tendance, marginale, dissidente et comme refoulée par le courant antipolitique qui prend sa source dans l'œuvre de Platon. À cette tendance – dont l'origine remonte peut-être aussi loin qu'à la critique qu'Aristote, dans sa *Politique*, formule à l'endroit de *La République* de Platon – se rattacheraient sans doute des penseurs comme Tocqueville et Arendt.

Comment, dans ce contexte, interpréter le renouveau d'intérêt pour la philosophie politique que l'on peut observer depuis quelques années, notamment en France ? D'abord avec pru-

dence sans doute. Néanmoins, on peut reconnaître à certains signes qu'un changement est peut-être en train de s'opérer quant à la manière d'appréhender la question du politique. Nous pensons, par exemple, à la faveur nouvelle dont jouit depuis peu, en France comme au Québec, la pensée politique de Hannah Arendt, dont l'œuvre capitale avait été frappée d'ostracisme par le marxisme triomphant des années soixante et soixante-dix. Ou encore à la controverse philosophico-politique déclenchée par le livre de Farias sur Heidegger, controverse déjà évoquée dans notre introduction et qui, quoi qu'on puisse en dire par ailleurs, nous paraît témoigner d'une certaine volonté de se libérer du carcan de l'ontologisme anti-humaniste et des philosophies de « la mort de l'homme ». Ajoutons à cela les recherches que poursuivent en commun depuis de nombreuses années Luc Ferry et Alain Renaut[20] (pour ne nommer que ceux-là), qui s'efforcent de repenser le problème politique à partir de l'héritage kantien. Voilà quelques indices qui permettent d'espérer l'émergence d'une pensée qui, instruite par les errements philosophiques et politiques de ce siècle, se montrerait plus attentive à la « condition de l'homme moderne » et, par là même, plus apte à discerner les enjeux de notre temps, ce temps qui, « le passé n'éclairant plus l'avenir, [...] marche dans les ténèbres », comme disait Tocqueville il y a plus d'un siècle et demi.

---

20. Publications en commun : *Système et critique ; Des droits de l'homme à l'idée républicaine ; La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain ; Heidegger et les modernes.* Mentionnons également, parmi les ouvrages que les auteurs ont écrits chacun de leur côté, celui déjà cité d'Alain Renaut, *L'ère de l'individu.*

Bibliographie

Alquié, Ferdinand, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, deuxième édition revue, Paris, PUF, 1966 (première édition : 1950).

_____, *Le désir d'éternité*, Paris, PUF, coll. « Sup », 1968 (première édition : 1943).

Antelme, Robert, *L'espèce humaine*, édition revue et corrigée, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1978 (première édition : 1957).

Arendt, Hannah, *Essai sur la révolution*, trad. par Michel Chrestien, Paris, Gallimard, 1967.

_____, *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*, trad. sous la direction de Patrick Lévy, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1972.

_____, *La vie de l'esprit*, tome 1 : *La pensée* ; tome 2 : *Le vouloir*, trad. par L. Lotringer, Paris, PUF, 1981 et 1983.

_____, *Condition de l'homme moderne*, trad. par Georges Fradier, préface de Paul Ricœur, Paris, Calmann-Lévy, 1983 (première édition française : 1961).

_____, *Les origines du totalitarisme*, 3 vol., Paris, Seuil, coll. « Points », 1984.

_____, « Philosophie et politique », trad. par Françoise Collin, *Cahiers du Grif*, n° 33, printemps 1986, p. 85-94.

Aron, Raymond, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1967.

_____, *Marxismes imaginaires. D'une sainte famille à l'autre*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1970.

Bentham, Jeremy, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789), dans *The English Philosophers from Bacon to Mill*, New York, The Modern Library, Random House, 1939, p. 791-852.

Blanchot, Maurice, *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969.

Brun, Jean, *Platon et l'Académie*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je? », n° 880, 1974 (première édition : 1960).

Calvez, Jean-Yves, *La pensée de Karl Marx*, édition revue et abrégée, Paris, Seuil, coll. « Points », 1970 (première édition : 1956).

Camus, Albert, *L'homme révolté*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1969 (première édition : 1951).

Cassirer, Ernst, *La philosophie des lumières*, traduit et présenté par Pierre Quillet, Paris, Fayard, coll. « Agora », 1986 (première édition : 1966).

Castoriadis, Cornelius, *L'expérience du mouvement ouvrier*, tome I, Paris, U.G.E., coll. « 10/18 », 1974.

———, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.

Châtelet, François, *Questions objections*, Paris, Denoël/Gonthier, coll. « Médiations », 1979.

Colette, Jacques, « Lévinas et la phénoménologie husserlienne », dans *Emmanuel Lévinas*, textes rassemblés par Jacques Rolland, Les Cahiers de *La Nuit surveillée*, Lagrasse, Verdier, 1984, p. 19-36.

Cottier, Georges M.-M., *L'athéisme du jeune Marx. Ses origines hégéliennes*, Paris, Vrin, 1959.

———, *Du romantisme au marxisme*, Colmar, Alsatia, 1961.

Crick, Bernard, *George Orwell. Une vie*, trad. par Jean Clem, Paris, Balland, 1982.

Descartes, René, *Œuvres de Descartes*, 13 vol., éd. par Adam et Tannery, Paris, Léopold Cerf, 1897-1913 (réédition : Paris, Vrin/CNRS, 1964-1974).

Dufour-Kowalska, Gabrielle, *Michel Henry. Une philosophie de la vie et de la praxis*, Paris, Vrin, 1980.

Dumont, Fernand, *Le lieu de l'homme. La culture comme distance et mémoire*, Montréal, Hurtubise HMH, 1968.

———, *L'anthropologie en l'absence de l'homme*, Paris, PUF, 1981.

———, *L'institution de la théologie*, Montréal, Fides, 1987.

———, *Le sort de la culture*, Montréal, L'Hexagone, 1987.

Dumont, Louis, *Homo æqualis I ; Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard, 1977.

_____, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, coll. « Esprit », 1983.

Enegrén, André, *La pensée politique de Hannah Arendt*, Paris, PUF, 1984.

Farias, Victor, *Heidegger et le nazisme*, Lagrasse, Verdier, 1987.

Ferry, Luc, et Alain Renaut, *Système et critique. Essais sur la critique de la raison dans la philosophie contemporaine*, Bruxelles, Ousia, 1984.

_____, *Des droits de l'homme à l'idée républicaine*, Paris, PUF, 1985.

_____, *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1985.

_____, *Heidegger et les modernes*, Paris, Grasset, 1988.

Feuerbach, Ludwig, *Manifestes philosophiques. Textes choisis (1839-1845)*, trad. par Louis Althusser, Paris, PUF, 1960.

Fink, Eugen, *Le jeu comme symbole du monde*, Paris, Minuit, 1966.

Gadamer, Hans-Georg, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, trad. par Étienne Sacre, Paris, Seuil, 1976.

Gervais, Richard, *Dialectique et totalitarisme*, LaSalle, Hurtubise HMH, Coll. « Brèches », 1989.

Goldschmidt, Georges-Arthur, *Jean-Jacques Rousseau ou l'esprit de solitude*, Paris, Phébus, 1978.

Granier, Jean, *Penser la praxis*, Paris, PUF, coll. « Philosophie d'aujourd'hui », 1980.

Guardini, Romano, *La mort de Socrate*, trad. par Paul Ricœur, Paris, Seuil, 1956.

Hegel, G.W.F., *Principes de la philosophie du droit*, trad. par André Kaan, préface de Jean Hyppolite, Paris, Gallimard, 1940.

_____, *Propédeutique philosophique*, trad. par M. de Gandillac, Paris, Minuit, 1963.

_____, *La raison dans l'histoire*, trad. par Rostas Papaioannou, Paris, Plon, coll. « 10/18 », 1965.

Heidegger, Martin, *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1953.

_____, *Nietzsche I*, première édition, Pfullingen, Neske, 1961.

Henry, Michel, *L'essence de la manifestation*, 2 vol., Paris, PUF, 1963.

_____, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1965.

_____, *L'amour les yeux fermés*, Paris, Gallimard, 1976.

_____, *Marx*, tome I : *Une philosophie de la réalité* ; tome II : *Une philosophie de l'économie*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées », 1976.

_____, *Le fils du roi*, Paris, Gallimard, 1981.

_____, *Généalogie de la psychanalyse*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1985.

_____, *La barbarie*, Paris, Grasset, 1987.

Hersch, Jeanne, « Les enjeux du débat autour de Heidegger », *Commentaire*, vol. 11, n° 42, été 1988, p. 474-480.

Hyppolite, Jean, *Études sur Marx et Hegel*, Paris, Marcel Rivière, 1955.

Kofman, Sarah, *Camera obscura. De l'idéologie*, Paris, Galilée, 1974.

Koyré, Alexandre, *Du monde clos à l'univers infini*, trad. par Raissa Tarr, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1973 (première édition française : Paris, PUF, 1962).

Lagueux, Maurice, *Le marxisme des années soixante*, LaSalle, Hurtubise HMH, 1982.

Lefort, Claude, « L'ère de l'idéologie », *Encyclopædia universalis*, tome 17, Paris, nov. 1973.

Lénine, *Textes philosophiques*, Paris, Éditions sociales, 1978.

Lévinas, Emmanuel, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, M. Nijhoff, 1961.

_____, *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972.

_____, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, M. Nijhoff, 1974.

_____, *Noms propres*, Montpellier, Fata Morgana, 1976.

_____, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982.

_____, *Éthique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Paris, Fayard, Le Livre de poche, coll. « Biblio essais », 1982.

Lévy, Bernard-Henri, *La barbarie à visage humain*, Paris, Grasset, coll. « Figures », 1977.

Lévy, Françoise P., *Karl Marx, histoire d'un bourgeois allemand*, Paris, Grasset et Fasquelle, 1976.

Mandelstam, Nadejda, *Contre tout espoir*, Paris, Gallimard, coll. « Témoins », 1972.

Manent, Pierre, *Histoire intellectuelle du libéralisme. Dix leçons*, Paris, Calmann-Lévy, 1987.

Marejko, Jan, *Jean-Jacques Rousseau et la dérive totalitaire*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1984.

Marrou, Henri-Irénée, *De la connaissance historique*, Paris, Seuil, coll. « Points », 1975 (première édition : 1954).

Marx, Karl, *Œuvres*, 3 vol., édition établie, présentée et annotée par Maximilien Rubel, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », tomes I et II: *Économie*, 1965 et 1968 ; tome III : *Philosophie*, 1982.

_____, *Manuscrits de 1844. (Économie politique et philosophie)*, présentation, traduction et notes d'Émile Bottigelli, Paris, Éditions sociales, 1972.

Maulnier, Thierry, *Mythes socialistes*, Paris, Gallimard, 1936.

Merleau-Ponty, Maurice, *Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1960 (première édition : 1953).

Mongin, Olivier, « Comment juger ? », dans *Emmanuel Lévinas*, textes rassemblés par Jacques Rolland, Les Cahiers de *La Nuit surveillée*, Lagrasse, Verdier, 1984, p. 282-300.

Montesquieu, *De l'esprit des lois*, 2 vol., texte établi par Gonzague Truc, Paris, Garnier, 1961.

Naïr, Sami, *Machiavel et Marx*, Paris, PUF, coll. « Philosophie d'aujourd'hui », 1984.

Orwell, George, *1984*, trad. par Amélie Audiberti, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1982 (première édition française : 1950).

Petit, Jean-Luc, « Autour du « Marx » de Michel Henry, I: Marx et l'ontologie de la praxis », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 3, juill.-sept. 1977, p. 365-385.

Platon, *Le Politique*, trad. par Émile Chambry, dans *Œuvres complètes*, tome V, Paris, Garnier, 1950.

_____, *Apologie de Socrate*, trad. par Émile Chambry, dans *Œuvres complètes*, tome I, Paris, Garnier, 1959.

_____, *La République*, trad. par Robert Baccou, dans *Œuvres complètes*, tome IV, Paris, Garnier, 1963.

_____, *Ménon*, trad. par Alfred Croiset, dans *Œuvres complètes*, tome III, 2e partie, Paris, Les Belles Lettres, 1965.

La rationalité aujourd'hui, Actes du colloque tenu à l'Université d'Ottawa du 27 au 30 octobre 1977, publiés sous la direction de T.F. Geraets, Ottawa, Université d'Ottawa, 1979.

Raymond, Marcel, *Jean-Jacques Rousseau. La quête de soi et la rêverie*, Paris, José Corti, 1966 (première édition : 1962).

Renaut, Alain, *L'ère de l'individu*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées », 1989.

Ricœur, Paul, *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1955.

_____, *Finitude et culpabilité*, Paris, Aubier, 1960.

_____, « Phénoménologie et herméneutique », *Man and World*, vol. 7, n° 3, août 1974, p. 223-253.

_____, « La fonction herméneutique de la distanciation », dans *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture*, sous la direction de F. Bovon et G. Rouiller, Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1975, p. 201-215, repris dans *Du texte à l'action*.

_____, « La tâche de l'herméneutique », dans *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture*, sous la direction de F. Bovon et G. Rouiller, Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1975, p. 179-200, repris dans *Du texte à l'action*.

_____, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986.

Romilly, Jacqueline de, *Problèmes de la démocratie grecque*, Paris, Hermann, 1975 (réédition : Paris, Presses-Pocket, coll. « Agora », 1986).

Rousseau, Jean-Jacques, *Œuvres complètes*, 2 vol., préface de Jean Fabre, présentation et notes de Michel Launay, Paris, Seuil, 1967 et 1971.

Rubel, Maximilien, *Karl Marx. Essai de biographie intellectuelle*, Paris, Marcel Rivière, 1957.

_____, *Pages de Karl Marx pour une éthique socialiste*, 2 vol., Paris, Payot, coll. « Petite bibliothèque Payot », 1970.

Taylor, Charles, « Interpretation and the Sciences of Man », *The Review of Metaphysics*, vol. 25, n° 1, 1971, p. 3-50.

Texier, Jacques, « Autour du « Marx » de Michel Henry, II : Marx est-il marxiste ? », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 3, juill.-sept. 1977, p. 386-409.

Tocqueville, Alexis de, *De la démocratie en Amérique*, 2 vol., Paris, Génin, Librairie de Médicis, 1951.

Valéry, Paul, *Regards sur le monde actuel*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1962 (première édition : 1945).

Weber, Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964.

Weil, Simone, *L'enracinement*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1973 (première édition : 1949).

Young-Bruehl, Elizabeth, *Hannah Arendt*, trad. de l'américain par J. Roman et E. Tassin, préface d'Olivier Mongin, Paris, Anthropos, 1986 (édition originale : *Hannah Arendt. For Love of the World*, New Haven et Londres, Yale University Press, 1982).

Table des matières

Préface XI

Remerciements XV

Sigles et références des éditions citées XVII

Introduction : «Peut-on encore croire les philosophes ?» 1

PREMIÈRE PARTIE

UNE INTERPRÉTATION DE MARX

Chapitre I À la recherche du Marx perdu 21

Chapitre II Une philosophie de la fin de la philosophie 41

Chapitre III La répétition ontologique et l'enjeu éthico-politique de la pensée marxienne 51

Le problème de la causalité circulaire 52

Comprendre le texte marxien 57

Chapitre IV Le monde du texte marxien : reconnaissance du terrain 65

Marx et le droit naturel moderne 65

Le cercle de la production 78

DEUXIÈME PARTIE
UN MONDE SOCIAL

Chapitre V	La réduction marxienne du politique	103
	L'immanence de la vérité à l'histoire	104
	La mutation du politique au social dans le Manuscrit de 42	110
	Aliénation au monde et dépolitisation	116
	Le refus de la médiation ou le règne sans partage du social	119
	Le conflit de l'éternité et de l'immortalité	123
Chapitre VI	La propriété privée comme obstacle à la socialisation du monde	129
	La médiation du majorat	129
	Propriété féodale du sol et appropriation moderne du monde	139
	Un individualisme social	146
Chapitre VII	Despotisme démocratique et révolte du cœur	157
	La démocratie selon Marx	157
	De l'individu socialisé de Marx à la monade henryenne	167

TROISIÈME PARTIE
LA DÉTERMINATION DU STATUT DU RENVERSEMENT MARXIEN

Chapitre VIII	La différence ontologique entre Marx et Hegel	179
	Qu'est-ce que la réalité ?	181
	La découverte de la praxis	188
Chapitre IX	De la réalité historique du renversement	197
	De la vérité à la pertinence : pourquoi faut-il faire ?	197
	L'aliénation par rapport au monde	202

Chapitre X Du mauvais génie à Big Brother 209

La perte du monde et sa rationalisation cartésienne 209

La défaite du sens commun 217

La destruction du sens commun dans 1984 224

Chapitre XI Le déni du politique et ses racines platoniciennes 243

La mort de Socrate et son interprétation platonicienne 246

Le retournement platonicien 261

La séparation entre savoir et faire 266

Conclusion : Le déni du politique et la crise de la raison 277

Bibliographie 291

Cet ouvrage a été composé
en caractères Palatino
par l'atelier Mono-Lino inc.,
de Québec, en janvier 1992.

Défini hier encore par Sartre comme « l'horizon indépassable de notre temps », le marxisme serait aujourd'hui, à en croire la rumeur publique, définitivement dépassé, idéologiquement et politiquement obsolète. Opinion somme toute rassurante pour la philosophie contemporaine, encline à tirer parti de l'effondrement du marxisme totalitaire pour éluder le pourquoi de la fascination qu'il exerça sur elle. Déterminer le ressort de cette fascination n'implique rien de moins que la mise en question de la philosophie politique occidentale, hantée depuis Platon par le rêve – dont Socrate eût été lui-même le premier à dénoncer l'extravagance – d'une cité sans histoire(s), affranchie du « fardeau » politique, où le philosophe serait roi.

Plaçant sa contribution à cette vaste entreprise critique sous les auspices de Hannah Arendt, Serge Cantin fait ressortir la pérennité de l'utopie platonicienne à partir d'une analyse rigoureuse de la pensée de Marx et de sa « répétition » par Michel Henry. Il montre que, à travers tout ce qui les sépare, Marx et Henry représentent les deux pôles du mouvement alternatif auquel obéit à l'époque moderne le déni du politique, qui, dans le vide laissé par la résorption monadique de la *res publica*, oscille entre l'absolutisation de la vie sociale, réduite à une stricte détermination naturelle, et le repli autarcique sur la vie de l'ego.

L'interprétation de ce ruineux dilemme débouche sur l'analyse de deux figures limites de la modernité : le Malin Génie cartésien, où se révèle, en une vision vite conjurée, l'impasse d'une raison assujettie au doute radical, et le Big Brother orwellien, qui symbolise le retour totalitaire du non-sens refoulé.

Docteur en philosophie de l'Université Paul-Valéry de Montpellier, **Serge Cantin** a publié, avant ce premier livre, des articles dans *Dialogue*, *Philosophiques* et *Liberté*. Chargé de cours en philosophie sociale et politique à l'Université du Québec à Trois-Rivières depuis 1987, il enseigne actuellement au Collège de Sherbrooke.

9 782763 772721

ISBN 2 7637 7272 7